

DIDYME L'AVEUGLE

Nihil obstat,

J. LEBRETON.

IMPRIMATUR :

Parisiis, die 10^a Decembris 1909.

ALFRED BAUDRILLART,

V. G. RECT.

Études de Théologie Historique

PUBLIÉES SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE
A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

I

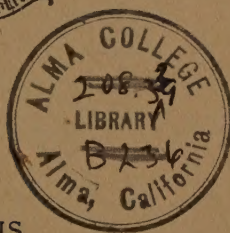
DIDYME L'AVEUGLE

Proc. Calydonie
A.M.C.

PAR

Gustave BARDY

DOCTEUR EN THÉOLOGIE



PARIS

Gabriel BEAUCHESNE & C^{ie}, Éditeurs

ANCIENNE LIBRAIRIE DELHOMME & BRIGUET

117, Rue de Rennes, 117

1910

Tous droits réservés.

DÉPOT A LYON : 3, Avenue de l'Archevêché

A MES PARENTS

AVANT-PROPOS

Ce n'est point faire un travail sans utilité ou sans intérêt que d'entreprendre encore l'étude des œuvres et de la théologie de Didyme, l'aveugle d'Alexandrie, après « l'excellente monographie¹ » que J. Leipoldt a publiée en 1905². Rendant compte de cet ouvrage dans le *Theologischer Jahresbericht* de cette année-là, G. Krüger remarquait que Didyme était « en vogue³ », et il remerciait J. Leipoldt d'avoir donné sur ce personnage une œuvre qui rendait inutiles et vieilles toutes les recherches antérieures. De fait, après être resté longtemps dans un oubli injustifié, qu'interrompaient seules de temps à autre quelques lignes ou quelques pages d'anecdotes banales dans les ouvrages d'histoire ecclésiastique, et que n'était pas même parvenue à supprimer la publication en 1769 de son grand ouvrage sur la Trinité, Didyme a été récemment sorti de son obscurité par une série d'études dont les plus importantes sont dues à J. Dräseke, à F. X. Funk, à K. Holl; et le livre de J. Leipoldt, qui constitue la première recherche d'ensemble sur l'activité et l'enseignement de Didyme, est apparu comme le couronnement naturel des travaux de détail qui l'avaient précédé. Il est difficile de dire combien on doit ici à ce travail aussi remarquable par la précision de la méthode que par les analyses minutieusement exactes qu'il fournit du vocabulaire et de la doctrine de Didyme.

L'étude de J. Leipoldt cependant, par les conditions mêmes de sa publication, se trouvait être un peu une œuvre de circonstance; et ses premiers recenseurs n'ont pas manqué d'y relever un certain nombre d'insuffisances, dues sans doute à une admiration

1. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, Paris, 1907, p. 619, n. 1.

2. J. Leipoldt, *Didymus der Blinde von Alexandrien*, Leipzig, 1905.

3. G. Krüger, ap. *ThJB*, XXV (1905), p. 378.

trop grande de l'auteur pour son héros. Peut-être le temps est-il venu d'essayer à nouveau de fixer le rôle de Didyme dans la dernière phase de la controverse arienne et dans la théologie du iv^e siècle : c'est ce qu'on a voulu faire dans les pages qui suivent, en renvoyant au livre de J. Leipoldt aussi souvent qu'on l'a jugé nécessaire; en ne craignant pas de contredire ses conclusions chaque fois qu'elles paraissaient ne pas être suffisamment d'accord avec la simple réponse des faits. De notre travail, Didyme sortira quelque peu amoindri : si l'*Adversus Arium* et Sabellium n'est pas son œuvre, il aura peu de chance d'avoir été l'introducteur dans la théologie orthodoxe de la formule *μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις*; et s'il reste encore le principal représentant des enseignements origénistes à la fin du iv^e siècle, il faudra reconnaître qu'il se borne trop souvent à reproduire la doctrine de son maître, sans avoir le sens de sa philosophie, et à cet égard il demeure bien inférieur à ses contemporains de Cappadoce, surtout à saint Grégoire de Nysse. Mais si l'on doit avouer que Didyme n'est pas un théologien de premier ordre, et qu'on ne saurait réussir à en faire l'égal des Athanase, des Basile, ou des Grégoires, il n'en reste pas moins qu'il occupe une place fort honorable dans l'histoire de la pensée religieuse. Esprit timide, intelligence modeste, Didyme est l'un de ces hommes que la médiocrité même de leurs qualités prédestine à être représentatifs de toute une tradition et de toute une période : incapable de s'élever à l'originalité des théories personnelles, il possède le don de s'assimiler les idées des autres, et de les traduire en de ces formules simples et nettes, qui, aussitôt trouvées, deviennent la propriété commune sans que personne se soucie jamais de leur premier inventeur. Chef de l'école catéchétique d'Alexandrie, formé aux méthodes d'Origène, d'Athanase et des Cappadociens, il est comme le centre auquel viennent se réunir et se coordonner les doctrines les plus différentes par leur origine et par leur esprit : c'est dans la mesure où Didyme représente l'allure générale de l'orthodoxie à la fin du iv^e siècle, beaucoup plutôt que par ses qualités de penseur et d'écrivain, qu'il mérite d'être étudié.

S'il en est ainsi, on ne s'étonnera pas de ne rencontrer au cours de ce travail, aucune allusion à ce que les historiens allemands du dogme appellent le *néo-nicéisme*. Ce n'est pas qu'on ignore la question posée et les difficultés considérables que présente sa solution; c'est surtout parce qu'il a semblé qu'on n'avait pas à soulever ici ces difficultés. A l'époque où Didyme écrit ses grands

traités théologiques, l'orientation de la pensée catholique est depuis longtemps fixée; et ce ne peut être que par un abus de langage qu'on prend le droit de parler de « tendances paléo-nicéennes », ou d'« innovations néo-nicéennes » pour désigner des doctrines qu'enseigne constamment la plus stricte orthodoxie. Didyme n'est pas un novateur; et s'il se rattache aux Cappadociens plus qu'à Athanase, c'est seulement parce que les formules cappadociennes ont dans son milieu et de son temps pris la place des anciennes formules athanasiennes. Il n'y a là, semble-t-il, rien que de simple; et l'on n'a pas cru nécessaire de compliquer la simplicité de Didyme par la discussion de problèmes nouveaux.

Je remercierai en terminant les maîtres qui m'ont donné les premières initiations aux études de théologie positive et m'ont appris à aimer les Pères de l'Église comme de véritables amis; particulièrement M. Léon Labauche, professeur de dogme à l'École supérieure de théologie catholique de Paris, et M. Jules Lebreton, professeur de patrologie à l'Institut catholique de Paris; leurs encouragements et leurs conseils m'ont permis de mener à bien ce travail, et lui ont donné le meilleur de l'intérêt qu'il peut offrir.

Paris, 2 mai 1909.

Fête de Saint Athanase d'Alexandrie.

BIBLIOGRAPHIE ¹

- O. Bardenhewer, Didymus, ap. Wetzer und Welte's Kirchenlexicon; 2^{te} Auflage, begonnen von J. Hergenröther, fortgesetzt von F. Kaulen; Freiburg; III^{te} Band (1884), p. 1713-1715.
Les Pères de l'Église, leur vie et leurs œuvres; éd. française par P. Godet et C. Verschaffel; Paris, t. II (1899), p. 137-141.
- J. F. Bethune-Baker, The meaning of homoousios in the Constantinopolitan Creed (Texts and Studies..., edited by J. Armitage Robinson, VII, 1); Cambridge, 1901.
- J. Brochet, Saint Jérôme et ses ennemis. Étude sur la querelle de Saint Jérôme avec Rufin d'Aquilée, et sur l'ensemble de son œuvre polémique; Paris, Fontemoing, 1906.
Cf. RPA, t. III (1906-1907), p. 242 (J. Lebreton).
- C. Butler, The Lausiac history of Palladius : II. The greek text edited from the mss. (Texts and Studies..., edited by J. Armitage Robinson, VI, 2); Cambridge, 1904.
- F. Cavallera, Saint Athanase (La pensée chrétienne); Paris, 1908.

1. On ne signale ici que les livres qui seront d'un usage courant dans ce travail. D'autres ouvrages seront à l'occasion indiqués à leur place.

- R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*. Éd. Vivès, Paris, 1860; t. V, p. 605-633.
- F. Diekamp, *Die origenistische Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert, und das fünfte allegemeine Concil; Münster, 1899.*
- J. Dräseke, *Zur Athanasios Frage; Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. XXXVIII (1895), p. 238-269.
- Cf. ThJB, 1895, p. 79 s. (G. Krüger).
- ZKG, t. XV (1895), p. 604 (J. Dräseke).
- Des Apollinarios von Laodicea *Schrift wider Eunomios; Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XI (1890), p. 22-61.
- Apollinarios von Laodicea (*Texte und Untersuchungen*, VII, 3-4), Leipzig, 1892.
- Zur Didymos von Alexandria *Schrift über der Trinität, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. XLV (1902), p. 410-419.
- L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, t. I, 1906; t. II, 1907.
- Fabricius - Harles, *Bibliotheca graeca*; t. IX (1804), p. 269-279; ap. Migne, PG, 39, c. 131-140.
- G. Ficker, *Widerlegung eines Montanisten. Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXVI (1905), p. 446-463.
- F. X. Funk, *Die zwei letzten Bücher der Schrift Basilius des Grossen gegen Eunomius. Comptes rendus du quatrième congrès scientifique international des catholiques, tenu à Fribourg. Première section: Sciences religieuses*, p. 216-248. Fribourg, 1898. Cf. *Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen*, t. II; Paderborn, 1899; p. 291-329.
- P. Godet, *Didyme l'Aveugle*, ap. Vacant-Mangenot, Dic-

tionnaire de théologie catholique, t. IV, Paris, 1909, c. 748-755.

G. Grützmacher, Hieronymus, eine biographische Studie zu alten Kirchengeschichte, 3 vol.; Berlin, 1901, 1906, 1908.

H. E. F. Guerike, De schola quae Alexandriae floruit catechetica commentatio. Hal. Saxon, 1824, t. I, p. 92-97; t. II, p. 83-95, 332-378. Je n'ai pas pu consulter cet ouvrage, qui a conservé une certaine valeur.

K. Holl, Amphilocheus von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern, Tübingen-Leipzig, 1904.

Cf. L. Saltet, La théologie d'Amphiloque, Bulletin de Littérature ecclésiastique, 1905, p. 121 s.

Über die Gregor von Nyssa zugeschriebene Schrift adversus Arium et Sabellium; Zeitschrift für Kirchengeschichte, t. XXV (1904), p. 380-398.

Cf. ThQu, 1905, p. 466 (F. X. Funk).

A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche; Dritte Auflage von L. Hahn; Breslau, 1897.

Hefelé, Histoire des conciles, traduction Delarc, t. III.

G. Karo und H. Lietzmann, Catenarum graecarum catalogus; Nachrichten von der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen; philol. hist. Klasse, 1902; p. 1-66, 299-350, 559-620, et tirage à part.

Cf. ThJB, t. XXII (1902), p. 421 (G. Krüger); t. XXIII (1903), p. 742 (G. Krüger).

F. Klostermann, Über des Didymus von Alexandrien In Epistolas canonicas enarratio (Texte und Untersuchungen, Neue Folge, XIII, 2), Leipzig, 1905.

- A. Jülicher, *Didymos der Blinde*, ap. Pauly's *Realencyklopaedie der klassischen Altertumswissenschaft*; neue Bearbeitung... herausgegeben von G. Wissowa, t. V, 1^{re} partie, p. 474-475 (Stuttgart, 1903).
- G. Krüger, *Didymus der Blinde von Alexandrien*, ap. Herzog, *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3^{te} Auflage... von A. Hauck; t. IV, p. 638-639, Leipzig, 1898.
- P. de Labriolle, *Saint Ambroise (La pensée chrétienne)*, Paris, 1908.
- J. Leipoldt, *Didymus der Blinde von Alexandrien (Texte und Untersuchungen, Neue Folge, XIV, 3)*, Leipzig, 1905.
- Cf. ThJB, t. XXV (1905), p. 376 (G. Krüger).
 ThLZ, 1905, p. 651-654 (G. Krüger).
 DLZ, 1905, p. 14 ss. (K. Holl).
 HJG, 1906, p. 163 ss. (C. Weymann).
 Anal. Bolland., 1906, p. 181.
- X. Le Bachelet, *Arianisme, Athanase*, ap. Vacant-Man-
 genot, *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 1,
 Paris, 1903.
- F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*;
 4^{te} Auflage; Halle, 1906.
- Arianismus, Athanasius, etc...*, ap. Herzog, *Realen-
 cyclopädie für protestantische Theologie und Kir-
 che*; 3^{te} Auflage..., von A. Hauck; Leipzig, 1896 ss.
- G. Chr. Fr. Lücke, *Quaestiones ac vindiciae Didymianae, sive Didymi Alexandrini enarratio in epistolas cano-
 nicas latina graeco exemplari magnam partem e
 scholiis graecis restituta*; Göttingae, 1829-1832; ap.
 Migne, PG, 39, 1731-1748.
- J. L. Mingarelli, *De opere antiqui theologi inedito*

Epistola... ad Rev. D. Joannem Archintum; novae collectionis calogeranae, t. IX, Venetiis, 1763; ap. Migne, PG, 39, 993-1030.

J. L. Mingarelli, De Didymo commentarius, ad nobilissimum praesulem D. Franciscum Carafam... Bononiae, 1769; ap. Migne, PG, 39, 139-216.

F. Prat, Origène, le théologien et l'exégète (La pensée chrétienne), Paris, 1907.

Th. de Régnon, Études de théologie positive sur la Sainte Trinité, t. III et IV, Paris, 1898.

Th. Schermann, Die Gottheit des heiligen Geistes, nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts. Eine dogmengeschichtliche Studie (Strassburger theologische Studien, IV, 4-5 s.); Freiburg, 1901.

Die griechischen Quellen des heiligen Ambrosius in II. III de Spiritu Sancto (Veröffentl. aus d. kirchenhist. Seminar München, 10), München, 1902.

Cf. ThJB, XXII (1902), p. 432 (G. Krüger).

ThQu, 1903, p. 291 (F. X. Funk).

Lateinische Parallelen zu Didymus; Römische Quartalschrift, t. XII (1902), p. 232-242.

Cf. ThJB, XXII (1902), p. 428, 430 (G. Krüger).

E. Stolz, Didymus, Ambrosius, Hieronymus; Theologische Quartalschrift, t. LXXXVII (1905), p. 424-439.

Cf. ThJB, XXV (1905), p. 378 (G. Krüger).

A. Stülcken, Athanasiana. Literar-und-dogmengeschichtliche Untersuchungen (Texte und Untersuchungen, Neue Folge, IV, 4), Leipzig, 1899.

Le Nain de Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles, Paris, 1705; t. X, p. 387-397.

J. Tixeront, Histoire des dogmes, t. I, la théologie anté-

nicéenne, Paris, 1905; t. II, De saint Athanase à saint Augustin, Paris, 1909.

- C. H. Turner, Greek patristic commentaries on the pauline Epistles, ap. Hastings : A Dictionary of the Bible, Extra-volume (Edinburgh, 1904), p. 484-531.

ABRÉVIATIONS

- CSEL, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum,
édité par l'académie de Vienne.
- DThC, Vacant-Mangenot, Dictionnaire de théologie ca-
tholique.
- Hahn³, Bibliothek der Symbole; 3^{te} Auflage, 1897.
- HE, Historia ecclesiastica.
- Mansi, JO. Mansi Sacrorum conciliorum nova et amplis-
sima collectio; Paris et Leipzig, 1897 ss.
- PG, J. P. Migne, Patrologiae cursus completus, Series
graeca.
- PL, J. P. Migne, Patrologiae cursus completus, Series
latina.
- RE³, Herzog-Hauck, Realencyklopädie für protestanti-
sche Theologie und Kirche, 3^{te} Auflage; Leipzig,
1896 ss.
- RHE, Revue d'histoire ecclésiastique (Louvain, 1900 ss.).
- ThQu, Theologische Quartalschrift (Tübingen).
- ThJB, Theologischer Jahresbericht.
- TS, J. A. Robinson, Texts and Studies (Cambridge).
- TU, Von Gebhardt-Harnack, Texte und Untersuchungen
zur Geschichte der altchristlichen Literatur; NF,
Neue Folge (= vol. 16-30 de la collection).
- ZKG, Zeitschrift für Kirchengeschichte.
- ZNTW, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.
-

CHAPITRE PREMIER

LA VIE DE DIDYME L'AVEUGLE.

Au milieu des agitations et des luttes qui, pendant tout le iv^e siècle, troublent la communauté orthodoxe d'Alexandrie, la vie — d'ailleurs assez mal connue dans ses détails — de Didyme l'Aveugle nous apparaît comme un admirable modèle de sérénité et de calme. L'insignifiance même des détails que nous ont conservés les nombreux auteurs qui nous parlent de lui, nous est un suffisant témoignage de la tranquillité de cette vie, et du peu d'intérêt qu'elle offre pour l'histoire générale de l'Église. Il est vrai que, par la forme de sa pensée, par la multiplicité de ses aperçus théologiques, par l'influence qu'il a exercée et par les querelles qui se sont, deux siècles environ après lui, livrées autour de son nom, Didyme a tenu une place importante parmi les représentants de la pensée d'Origène, et les théologiens du dogme trinitaire. C'est par là, et dans la mesure où la vie d'un homme sert à éclairer ses doctrines, que l'existence si terne de Didyme prend pour nous toute sa valeur, et mérite, avant toute autre chose, de retenir un instant notre attention.

A côté des propres écrits de Didyme, les sources les plus capables de nous renseigner sur la vie de l'aveugle d'Alexandrie sont les œuvres des hommes qui l'ont personnellement connu, qui ont entendu son enseignement, et participé dans une certaine mesure à toutes ses préoccupations. Il faut écarter sans doute les témoignages de Libanius et

d'Isidore de Péluse¹, dont les relations avec Didyme sont vraiment trop incertaines; mais il restera, avec une valeur incontestée, ceux de Jérôme, de Rufin, et de Palladius d'Hélénopolis.

Encore y a-t-il lieu de faire quelques réserves. Jérôme est à peine resté trente jours auprès de Didyme²; et ce temps n'a sans doute pas été suffisant pour lui permettre de se renseigner à fond sur le maître. D'autre part, au moment où éclatent les controverses origénistes, le solitaire de Bethléhem rendra Didyme solidaire des erreurs d'Origène: sa haine pour l'hérésie, la vigueur de ses attaques, sont de nature à le rendre suspect de quelque partialité: il faudra donc que les documents de cette époque soient sévèrement contrôlés. Rufin d'Aquilée est un témoin plus sûr: il a passé une première fois six ans en Égypte; et après quelque temps, il y est encore retourné pour deux ans³; mais on peut regretter qu'il se soit presque exclusivement contenté de l'enseignement oral du maître, et n'ait eu de ses ouvrages écrits qu'une connaissance superficielle⁴. Quant à Palladius, qui, pendant les onze ou douze années de son séjour aux environs d'Alexandrie et en Égypte, visita quatre fois Didyme⁵, il y a lieu de se demander s'il n'acceptait pas avec trop de facilités tous les contes édifiants: la révélation de la mort de Julien, dont, à son dire, Didyme aurait été favorisé, est ailleurs faite au moine Théodore⁶; et Théodoret nous raconte que le moine syrien, Julianus Sabas, aurait également reçu une pareille communication⁷.

C'est d'après les disciples immédiats de Didyme que les

1. Cf. *infra*, page 9, note 9.

2. Rufin, *Apolog.* in Hieronym., II, 12; PL, 21, 594.

3. Rufin, *Apolog.* in Hieronym., II, 12; PL, 21, 594-595.

4. Rufin, HE, II, 7; PL, 21, 517. Nos tamen, qui et vivae vocis ejus ex parte aliqua fuimus auditores, et ea quae a nonnullis dicente eo descripta egimus...

5. Palladius, *Histor. Lausiaca.*, 4; éd. Butler, p. 19.

6. Palladius, *Histor. Lausiaca.*, 23; cf. C. Butler, TS, VI, 2; p. 187, note 13.

7. Théodoret, HE, III, 24.

continueurs d'Eusèbe, Socrate, Sozomène et Théodoret, composent leurs récits sur la vie de l'aveugle d'Alexandrie. Déjà Rufin, HE, II, 7, avait emprunté peut-être à saint Jérôme la narration d'une visite d'Antoine à Didyme¹. Socrate se réfère surtout à l'histoire ecclésiastique de Rufin². Sozomène complète Socrate par l'histoire lausiacque de Palladius³; Théodoret enfin utilise, en les résumant beaucoup, un ou plusieurs de ses prédécesseurs⁴. Les traits propres à chacun peuvent être fondés sur une connaissance personnelle des ouvrages de Didyme⁵; ils peuvent aussi n'être autre chose qu'une amplification oratoire, à propos d'un personnage qui tendait à devenir légendaire, et demandent à n'être reçus qu'avec une certaine circonspection.

D'après les renseignements fournis par Palladius et par saint Jérôme, la chronologie de la vie de Didyme peut être établie avec approximation suffisante. Palladius nous apprend en effet, HL, 4; éd. Butler, p. 19, qu'il a vu quatre fois Didyme, pendant l'intervalle de dix ans. Il ajoute que Didyme mourut à l'âge de quatre-vingt-cinq ans. Or, s'il faut en croire la chronologie adoptée par Dom Butler⁶, Palladius serait arrivé en Égypte sous le second consulat de Théodose le Grand, c'est-à-dire en 388 et y aurait séjourné jusqu'aux premiers jours de l'an 400. Didyme serait donc mort au cours de l'année 398; et sa naissance serait à placer en 313.

Le témoignage de saint Jérôme, *De viris illustribus*, 109⁷,

1. Jérôme, *Epist.* 68 ad Castrutium, 2; PL, 22, 652-653.

2. Socrate, HE, IV, 25; PG, 67, 525-528.

3. Sozomène, HE, III, 15; PG, 67, 1084; VI, 2; 1292-1295.

4. Théodoret, HE, IV, 26; PG, 82, 1189 C-1192 A.

5. Leipoldt, *Didymus der Blinde*, p. 3.

6. Cf. Butler, *The Historia Lausiaca of Palladius* 1; TS, VI, 1, p. 180-182.

D'après E. Preuschen, *Palladius und Rufinus*, p. 233 sq., Palladius aurait séjourné en Égypte entre 384 et 394. Les arguments présentés contre lui par Dom Butler, l. cit. et p. 293-297, paraissent décisifs.

7. Jérôme, *De viris illustribus*, 109; PL, 23, 705; — éd. Richardson, TU, 14, 1; Leipzig, 1896; p. 50.

serait difficile à accorder avec celui de Palladius s'il était garanti avec évidence. Jérôme nous dit en effet qu'à l'époque où il écrivait son *De viris*, c'est-à-dire en 392, Didyme avait atteint l'âge de quatre-vingt-trois ans. Mais ce chiffre n'est pas certain. Quelques manuscrits en effet lisent 80, 84, 87; et E. C. Richardson, dans son édition critique, ne donne aucune explication sur ces diverses lectures. Si l'on remarque que le chiffre 80 s'harmonise parfaitement avec les données chronologiques de Palladius, telles qu'elles sont fixées par D. Butler; si l'on ajoute d'autre part que le *De viris* de saint Jérôme paraît avoir été écrit assez rapidement et sans grand souci de la précision, on sera sans doute porté à conclure en faveur de l'histoire lausiacque, et à adopter les années 313 et 398 comme celles de la naissance et de la mort de Didyme.

Didyme naquit donc à Alexandrie en 313. A l'âge de quatre ans¹ (317), et avant qu'il eût pu fréquenter aucune école², il perdit la vue. Cet accident devait exercer sur la suite de sa vie une profonde influence. Bien qu'il parle rarement de sa cécité dans ses ouvrages³, il ne paraît cependant pas être facilement parvenu à accepter cette infirmité : on se rappelle la visite que lui fit un jour l'ermite Antoine : comme il lui demandait s'il était attristé d'avoir perdu la vue, Didyme commença par garder le silence. Ce ne fut que sur l'instance du saint qu'il consentit à répondre, et à avouer simplement son profond chagrin. Antoine cependant ne comprit pas cette

1. Palladius, *Hist. Lausiac.*, 4. D'après saint Jérôme, *Chronicon*, ad annum Dom. 376, PL, 27, 695, Didyme aurait eu alors plus de cinq ans. Le témoignage de Palladius paraît mieux appuyé.

2. Palladius, *Hist. Lausiac.*, 4; Jérôme, *De vir. illustr.*, 109; Rufin, *Hist. Eccles.*, II, 7. D'après Socrate, *Hist. Eccles.*, IV, 25 et Sozomène, *Hist. Eccles.*, III, 15, Didyme avait, au contraire, commencé à fréquenter les écoles : cela est bien improbable, et semble un élément légendaire.

3. Leipoldt, *Didymus der Blinde*, p. 5, renvoie à in Prov.; PG, 39, 1624 A : ἀκούω τοῦ θεοδοτίωνος ἐρμηνεύειν. On peut encore citer *De Trinit.*, II, 27; PG, 39, 764 A : ἀνατείνων σὺν τῷ σώματι τῇ; διανοίᾳ τὰ ὅμματα. Cf. Mingarelli, note 52, 763 D.

réponse : Je m'étonne, dit-il, qu'un homme aussi sage regrette la perte de ces yeux que possèdent aussi les fourmis et les mouches, au lieu de se réjouir, comme il le faudrait, de ces lumières spirituelles qu'ont seuls méritées les saints et les apôtres¹.

Si pénible qu'elle pût lui être, sa cécité n'empêcha pourtant pas Didyme de se livrer avec ardeur au travail, et de demander à la science les joies que la nature ne pouvait plus lui donner. Ce qu'il était incapable de lire, il se le faisait lire; et son extraordinaire mémoire se chargeait de le retenir; puis, lorsque l'heure du sommeil était venue pour ses condisciples et pour ses maîtres, l'enfant aimait à repasser dans son esprit ce qu'il avait appris, à se l'assimiler par une longue méditation, et à refaire pour lui seul le fécond travail de la journée². Peut-être même parvint-il, à force de volonté intelligente et tenace, à se familiariser avec les caractères de l'alphabet : il aurait, s'il fallait croire une tradition rapportée par Sozomène, fait graver en creux les différentes lettres et les différentes syllabes, et aurait ainsi suppléé à la vue par le moyen du toucher³. Une telle activité, les prières aussi qui l'accompagnaient, ne furent pas sans porter leurs fruits. Au bout de quelques années, Didyme connaissait à fond toutes les sciences humaines, même celles qui, comme les mathématiques, paraissent davantage exiger le secours de la vue⁴. A Alexandrie même, il passait pour un prodige. L'évêque Athanase le mit à la tête de la célèbre école catéchétique⁵ : il en fut le dernier maître : peu de temps

1. Jérôme, Epistol. 68 ad Castrutium, 2; PL, 22, 652-653. Rufin, Hist. Eccles., II, 7; PL, 21, 517.

2. Rufin, Hist. Eccles., II, 7; PL, 21, 516 s.

3. Sozomène, Hist. Eccles., III, 15; PG, 67, 1084. Cette légende est loin d'être certaine; elle n'a pas d'autre témoin que Sozomène; et lui-même, en la rapportant, la fait précéder de la sage formule : λέγεται.

4. Jérôme, De vir. illustr., 109; éd. Richardson, p. 50.

5. Rufin, Hist. Eccles., II, 7; PL, 21, 516 s. : Ita brevi, Deo docente, in tantam divinarum humanarumque rerum eruditionem ac scientiam venit, ut scholae ecclesiasticae doctor existeret, Athanasio episcopo, ceterisque sapienti-

après sa mort, l'école émigrait à Side avec Rhodon, et disparaissait pour toujours.

A quelle époque Didyme fut-il chargé de la direction de l'école? c'est ce qu'il est impossible de dire avec quelques chances de certitude¹. Les historiens qui se sont étendus avec complaisance sur la formation de l'enfant prodige, sur la multiplicité des connaissances qu'il avait acquises, gardent le plus profond silence sur toute la suite de sa vie. C'est probablement que cette vie fut calme, et s'écoula sans aucun des incidents tumultueux qui marquèrent la carrière agitée d'un Athanase. Son infirmité protégeait Didyme des attaques des ariens; elle lui donnait aussi sans doute une sérénité d'âme qui se conciliait mal avec les exigences de la vie combative. D'ailleurs une raison plus décisive paraît avoir écarté Didyme de la grande lutte pour l'orthodoxie : c'est qu'Alexandrie n'était pas sa résidence habituelle; et qu'aux environs de la ville, il menait dans la solitude, comme la plupart des maîtres de son temps, l'existence retirée d'un ascète.

bus in Ecclesia viris Dei admodum probatus. Le fait de l'enseignement de Didyme au Didascalée d'Alexandrie est encore attesté par Philippe de Side (ap. PG, 39, 229).

1. Le célèbre fragment de Philippe de Side, conservé par un compilateur inconnu (cod. Bodl. Barocc. 142, fol. 216) et édité en 1689 par H. Dodwell, *Dissertationes in S. Irenaeum*, app., p. 488 (cf. PG, 39, 229) cite Macaire d'Alexandrie comme le prédécesseur immédiat de Didyme à la tête de l'école catéchétique. Mais Harnack (*Alexandrinische Katechetenschule*; RE³, t. I, p. 358) paraît mettre en doute la valeur de cette donnée. Plus récemment, L. B. Radford, *Three teachers of Alexandria, Theognostus, Pierius, and Peter*, Cambridge, 1908, p. 1, note 1, a montré le peu de consistance de la chronologie de Philippe de Side à propos des premiers maîtres du iv^e siècle. On sait d'autre part que Macaire d'Alexandrie (cf. Zöckler, *Makarius von Alexandrien*, RE³, t. XII, p. 91) mourut en 393 (Palladius, *Hist. Laus.*, 18; éd. Butler, p. 47) et était né aux environs de l'an 300 : or, c'est en 300 que, d'après la liste de Philippe, il aurait dû succéder à Pierre, alors nommé évêque d'Alexandrie. Il n'y a donc pas lieu de s'arrêter à l'hypothèse d'après laquelle Didyme aurait pris la direction du Didascalée en 335-340 (cf. Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, t. III, p. 19). L'hypothèse proposée par Leipoldt, *Didymus der Blinde*, p. 6, note 2, et qui indique la date de 362 à cause de l'analogie de la doctrine de Didyme avec la terminologie adoptée au concile d'Alexandrie, ne paraît pas plus solidement établie.

Sans doute, on pensait autrefois, et Mingarelli consacre encore de longs développements à le prouver¹, que Didyme avait été marié, et avait assez vécu pour voir grandir autour de lui les enfants de ses enfants. La manière dont il parle quelque part de la descendance du juste τὸ τοῦ δικαίου σπέρμα, τουτέστι τοὺς κατὰ διδασκαλίαν γεγεννημένους² montre assez qu'il ne faut pas prendre à la lettre les quelques passages où il est question de ceux qui sont nés de lui, et qui ont vécu avec lui³. De très bonne heure sans doute, il s'était senti attiré par la vie ascétique. Il logeait dans une cellule⁴, et était bien connu des autres ermites de l'Égypte : Antoine le solitaire le visitait souvent, et aimait à l'entretenir des beautés du monde invisible; une fois même il avait voulu faire sa prière dans la cellule de l'aveugle, qui conservait de cet acte d'humilité un souvenir ému et reconnaissant⁵; la servante Alexandra, qui, après avoir quitté la ville, avait vécu pendant dix ans dans un tombeau, sans aucun commerce avec les hommes, ne lui était probablement pas étrangère⁶. C'était aussi parmi les solitaires que Didyme rencontrait ses plus fidèles amis et ses meilleurs disciples. Ammonius aimait à occuper ses loisirs par l'étude de ses commentaires, ainsi que de ceux d'Origène et de Pierius⁷. Lorsque Palladius vint en Égypte pour y apprendre le secret de la discipline ascétique, il visita quatre fois le célèbre Didyme⁸. Evagrius Ponticus l'estimait comme « le grand maître gnostique⁹ ». Si

1. L. Mingarelli, *Commentarius de Didymo*; PG, 39, 154 sqq.

2. In Psalm., PG, 39, 1337 D; cf. in Proverb., 1624 C.

3. Cf. De Trinit., II, 7, 8; PG, 39, 592 B, 593 A; 77, 764 A, 768 B; III, 1, 784 A. Le passage in Psalm. 118, caten. Corder., p. 502) cité par Mingarelli; PG, 39, 156 D), n'est pas non plus décisif pour prouver que Didyme rapporte une expérience personnelle lorsqu'il met en garde contre les femmes querelleuses.

4. Palladius, *Hist. Lausiaca*, 4.

5. Palladius, *Hist. Lausiaca*, 4. Leipoldt, *Didymus der Blinde*, p. 6, note 5, remarque non sans ironie que d'après Jérôme, *Epist. 68 ad Castrutium*, 2; PL, 22, 652-653, ce serait Didyme qui aurait rendu visite à Antoine.

6. Palladius, *Hist. Lausiaca*, 5.

7. Palladius, *Hist. Lausiaca*, 12; éd. Butler, p. 34.

8. Palladius, *Hist. Lausiaca*, 4.

9. Evagrius Ponticus, *Gnosticus*; ap. Socrate, *Hist. Eccl.*, IV, 23; PG, 67, 520.

Jérôme et Rufin recherchèrent si avidement ses leçons, c'est qu'ils espéraient trouver auprès de lui une méthode de vie parfaite.

Jérôme et Rufin, deux Occidentaux, sont, en effet, les plus illustres disciples de Didyme. Jérôme ne le fréquenta que pendant trente jours, en 386¹; mais ce court séjour lui suffit pour recevoir du maître une impression profonde : à plusieurs reprises, il se vante, dans ses écrits, d'avoir suivi les leçons du célèbre Alexandrin²; il aime à lui donner les noms de « voyant »³, de « prophète », d'« homme apostolique »⁴, à dire de lui « qu'il a l'œil de l'épouse du Cantique des cantiques »⁵. Il est vrai que plus tard ces expressions admiratives disparurent. La querelle origéniste, en mettant aux prises Jérôme et Rufin, vint rappeler au solitaire de Bethléhem que Didyme avait lui aussi enseigné les doctrines d'Origène : il se crut alors obligé de s'excuser des relations qu'il avait conservées avec son ancien maître, et de rappeler que les lettres qu'il lui avait écrites ne contenaient rien *praeter honorem et salutationem*⁶; il ne craignit même pas d'envelopper dans un commun anathème Origène et Didyme qu'il avait d'abord couverts de tant d'éloges⁷.

Rufin d'Aquilée avait fréquenté Didyme plus longtemps que ne l'avait fait Jérôme : il avait été son disciple pendant plusieurs années⁸; et, sans jamais le louer en termes aussi

1. Rufin, apol. in Hieronym., II, 12.

2. Jérôme, Epist. 50 ad Domnionem, 1; PL, 22, 513; Epist. 84 ad Pammachium et Oceanum, 3; PL, 22, 745; Apolog. adv. libr. Rufini, III, 28; PL, 23, 478 D; com. in Osee proph., prol.; PL, 25, 819 B-820 A; Comm. in epist. ad Eph prolog.; PL, 26, 440 AB.

3. Translat. homiliar. Origenis in Jerem. et Ezechiel; PL, 25, 583 B; Comm. in ep. ad Galat. prolog.; PL, 26, 309 A.

4. Rufin, apol. in Hieron., II, 25; PL, 21, 604.

5. Jérôme, Interpr. libri Didymi de Spir. S. praef.; PL, 23, 104; Rufin, ap. in Hier., II, 25.

6. Hieron., ep. 84 ad Pammachium et Oceanum, 3; PL, 22, 745.

7. Rufin, in Hieronym. apolog., II, 25; PL, 21, 604.

8. Rufin, in Hieronym. apolog., II, 12; PL, 21, 591.

admiratifs que ceux dont se servait Jérôme¹, il sut toujours du moins rester fidèle à son souvenir. Bien que Didyme eût écrit à sa demande un livre sur la mort des enfants², il ne paraît cependant pas avoir beaucoup lu les ouvrages théologiques de son maître³. Les problèmes de la vie ascétique le préoccupaient beaucoup plus que les spéculations pures; et s'il avait écouté les leçons de Didyme, c'était sans doute pour compléter les enseignements qu'il avait reçus auprès des autres maîtres de vie parfaite : Sérapion, Menites, Paul, Isidore, Pambo, les deux Macaire⁴. Il s'attacha seulement plus tard, au moment de la traduction du *περὶ ἀρχῶν*, à l'étude des commentaires de Didyme pour corriger au besoin les doctrines d'Origène⁵.

Des autres disciples de Didyme, un seul nous est encore connu, l'Alexandrin Ambroise. Encore n'avons-nous guère sur lui que les pauvres renseignements que nous a laissés saint Jérôme⁶. Il avait écrit contre Apollinaire un volumen multorum versuum, et, d'après un bruit dont Jérôme ne se porte pas garant, des commentaires sur Job. Il vivait encore en 392.

H. von Schubert a émis l'hypothèse que Grégoire de Nazianze fréquenta également Didyme pendant son séjour à Alexandrie⁷; mais, comme le fait remarquer Karl Holl⁸, cette hypothèse est loin d'être prouvée, et l'influence des Cappadociens sur Didyme demeure plus vraisemblable⁹.

1. Rufin, in Hieronym. apolog., II, 25; PL, 21, 604.

2. Jérôme, adv. Rufin., III, 28; PL, 23, 478 D.

3. Rufin, Hist. Ecclesiast., II, 7; PL, 21, 516.

4. Rufin, in Hieron. apolog., II, 12; PL, 21, 584-595.

5. Jérôme, apolog. adv. libros Rufini, II, 11; PL, 23, 434.

Cf. J. Brochet, Saint Jérôme et ses ennemis. Étude sur la querelle de saint Jérôme avec Rufin d'Aquilée et sur l'ensemble de son œuvre polémique Paris, 1906.

6. Jérôme, De viris illustribus, 126; éd. Richardson, p. 54, 1-5.

7. W. Meeller-von Schubert, Lehrbuch der Kirchengeschichte, I², p. 501 s. p. 511, n. 1.

8. K. Holl, Amphilochius von Ikonium, in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern, Tübingen, 1904; p. 119, n. 2.

9. On cite parfois, au nombre des disciples de Didyme, le rhéteur païen Libanius et saint Isidore de Péluse (cf. Mingarelli, De Didymo commenta-

C'est ainsi, dans la pratique de la vie ascétique, dans la formation des disciples qui venaient recevoir ses enseignements que s'écoulait l'existence de Didyme. Existence austère et tranquille : l'aveugle n'avait pas d'ambitions; et il ne nous est pas difficile, à l'aide des différents traits épars dans ses ouvrages, de nous faire une idée de son caractère, de son tempérament intellectuel et moral.

Ce qui frappe tout d'abord, c'est une piété profonde, mise au service d'une foi ardente. A plusieurs reprises, Didyme interrompt un développement théologique pour le terminer en prière¹ : il s'adresse aux anges, à l'ineffable Trinité; il les invoque pour lui, demandant de n'être pas rejeté au temps de sa vieillesse²; pour tous ceux qui l'entourent, et qui sont nés de lui³; il étend plus loin sa supplication, à tous les orthodoxes⁴, à tous ceux que Dieu connaît⁵, sans en exclure peut-être ceux qui ont erré dans la foi. Cette piété n'a d'ailleurs rien d'exclusivement individualiste : elle aime au contraire à se sentir en communion avec celle des autres croyants : Didyme demande d'une manière toute spéciale à

rius; PG, 39, 156 D-158 C). La lettre 321 de Libanius, ad Sebastianum, parle en effet d'un certain Rhétorius, fils de Didyme, lequel a été le διδάσκαλος de Libanius. G. Krüger, RE³, IV, p. 638, admet encore qu'il s'agit ici de notre Didyme, mais l'identité des personnages est niée à bon droit, semble-t-il, par Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 3, et par O. Seeck, Die Briefe des Libanius, TUNF, XV, 1, Leipzig, 1906, p. 251. « Didymus, dit ce dernier, der grammatischer Lehrer war wahrscheinlich zuerst in Antiochia, da Libanius sein Schüler war, dann in Constantinopel. » Quant à Isidore de Péluse, la question est moins facile à résoudre, et l'influence de Didyme l'aveugle sur lui serait plus vraisemblable (cf. O. Bardenhewer, KL², 3, 1714). Les lettres 199 (PG, 78, 309 C), 201 (312 B), 201 (312 D-313 A), 205 (313 AB), 281 (348 AB), 330 (372 D-373 A), 331 (373 AB) du premier livre sont adressées à Didyme; les lettres 152 du 4^e livre (1237 A), 206 et 207 du 5^e livre (1456 CD) à Didyme le Scholastique. Le titre de scholastique peut sembler étrange, et paraît mal s'appliquer à Didyme; d'autre part, ce que nous savons de la vie de Didyme ne peut guère correspondre avec ce qui nous est dit lib. 5, ep. 206 (1456 B).

1. De Trinitate, II, 7, 8; 588 B, 593 A; II, 27; 764 B, 769 A.

2. De Trinit., II, 27; 764 C.

3. De Trinit., II, 7, 8, 592 B; II, 27, 768 B; III, 1, 784 A.

4. De Trinit., II, 7, 8, 593 A.

5. De Trinit., III, 1, 784 A.

ne pas être séparé des synaxes ecclésiastiques, dans lesquelles Dieu se rend particulièrement présent¹; il rappelle volontiers les réunions liturgiques, αἱ παρ' ἡμέραν συνουσίαι²; les chapelles élevées à Dieu en l'honneur des anges³; les pèlerinages auxquels on vient en traversant la mer. L'Église est pour ce solitaire une réalité vivante; l'inébranlable demeure dont les hérétiques ont été exilés⁴; la maîtresse d'orthodoxie, dont les anciens témoignages ont une autorité semblable à celle de l'Écriture elle-même⁵.

Cet homme si pieux est aussi un timide et un modeste : volontiers, il se qualifie d'indigne⁶; il s'excuse de la pauvreté de son esprit, il demande à ses lecteurs de pardonner à son ignorance et à son impéritie⁷ : pour lui, il fait ce qu'il peut afin de bien comprendre ce qui a été écrit⁸; la faute n'est pas à lui s'il ne réussit pas mieux dans son dessein. Il ne croit guère d'ailleurs qu'il soit possible de bien parler de Dieu si l'on n'est aidé par un secours d'en haut : à qui veut discuter les problèmes théologiques, il faut des bonnes œuvres, et avant elles, beaucoup de foi, de piété, et une méditation prolongée⁹ : aussi n'est-il pas pour sa part un intellectuel, et ne sommes-nous pas étonnés des fréquentes invocations qu'il adresse à la Trinité, surtout lorsqu'il est obligé de reprendre, avant de les réfuter, les arguments blasphématoires de ses adversaires¹⁰.

Ce n'est pas au reste une intelligence brillante que celle de Didyme. Sa contribution personnelle à l'histoire du dévelop-

1. De Trinit., II, 27, 768 A.

2. De Trinit., II, 27, 761 B.

3. De Trinit., II, 7, 8; 589 B. On notera le nom d'οὐρανοί donné à ces chapelles. C'est là un terme caractéristique.

4. De Trinit., II, 6, 19; 549 C.

5. De Spir. Sancto, 1; 1033 C.

6. De Trinitat., I, 35; 437 B.

7. De Spiritu Sancto, 38; 1067 B.

8. De Spiritu Sancto, 63; 1086 B; cf. de Spir. S., 1; 1033 C.

9. De Trinitate, I, 36; 437 C.

10. De Trinitate, I, 34, 437 A; 27, 400 B; II, 3, 477 C; III, 3, 820 A; 20, 893 A; 23, 925 C.

pement doctrinal n'est pas à comparer avec celle d'Athanase ou des grands Cappadociens, et sa grande originalité consiste surtout dans la manière dont il a su grouper des éléments empruntés à ses contemporains. Déjà saint Jérôme remarquait que ce qu'il fallait d'abord louer en lui, c'était sa mémoire¹; et son grand ouvrage sur la Trinité confirme le jugement de saint Jérôme : c'est une vaste compilation, un abondant recueil de textes scripturaires ou de fragments profanes : l'unité que l'on peut y trouver vient beaucoup moins de la puissance de synthèse que de la ferme cohésion de la croyance. Didyme cependant n'aurait pas été un Grec s'il n'avait pas aimé et admiré la force de l'intelligence : il a beau répéter que la science des créatures est très bornée²; qu'elle est essentiellement relative et comporte de nombreux degrés³; il répète avec fierté l'adage aristotélicien que tous les hommes sont naturellement orientés vers la connaissance⁴, et il le met en pratique en insistant sur la force probante des arguments qu'il apporte, et en montrant, lorsqu'il s'adresse aux hérétiques, une ferme confiance que ses raisonnements parviendront à les convaincre⁵. Même alors, la timidité reprend bien souvent le dessus, surtout en matière d'exégèse : après avoir cité deux interprétations possibles d'un même texte, Didyme s'échappe sans conclure, et laisse à son lecteur le soin de décider en quel sens se trouve la vérité⁶.

Le fait que Didyme ne s'est pas trouvé personnellement mêlé aux controverses ariennes, et aux luttes, parfois san-

1. Jérôme, *Apologia advers. libr. Rufini*, III, 27; PL, 23, 477.

2. In I Joan., 1788 B.

3. In I Joan., 1787 C.

4. De Trinitate, III, 1; 776 A.

5. De Trinitate, I, 15, 316 A; III, 21, 916 C; cf. de Trinit., I, 11, 293 B; I, 15, 301 B; II, 8, 1, 605 D; II, 10, 633 B; cf. K. Holl, Ueber die Gregor von Nyssa zugeschriebene Schrift, *Adversus Arium et Sabellium*, ZKG, XXV (1904), p. 394-395.

6. Cf. K. Holl, art. cit., ZKG, XXV, p. 397; Leipoldt, *Didymus der Blinde*, p. 37 et note 1. Cf. De Trin., I, 9, 289 A; II, 7, 8, 588 A; III, 7, 849 A; 17, 877 A; in Job., 1140 B; in Psalm., 1165 D; 1172 B; 1193 C; 1209 CD, etc.

glantes, toujours acharnées, qui divisèrent Alexandrie pendant le iv^e siècle, donne un caractère spécial à son attitude vis-à-vis des hérétiques. Sans doute, Athanase s'était efforcé déjà de les traiter avec courtoisie et de ne pas rejeter ceux qu'une explication bienveillante pouvait facilement ramener à la vérité : « Ceux qui acceptent tout ce qui a été décidé à Nicée, dit-il en parlant des homoeusiens, et n'hésitent que sur le mot consubstantiel, ne doivent pas être traités en ennemis, et nous-mêmes ne les combattons point comme des ariens ou des adversaires des Pères; nous leur adressons la parole comme à des frères qui ont les mêmes pensées que nous et ne discutent que sur les mots ¹. » Mais son langage était bien différent, lorsqu'il s'adressait aux ariens irréductibles, et réservait à l'empereur Constance une place à côté de l'antéchrist². Didyme n'a point de telles violences : il lui arrive une fois de les comparer à des ivrognes ³; le plus souvent, il se contente d'épithètes plus douces : son rôle est de convaincre et de convertir, non de frapper. C'est à bon droit qu'il peut se vanter d'avoir toujours fait des efforts pour garder vis-à-vis d'eux la parfaite mesure ⁴. Comme il est convaincu de la force probante de ses raisonnements, et qu'une seule fois il paraît en douter⁵, il tient à les faire aussi courtois et aussi attrayants que possible. Cette accueillante bonté est une marque du caractère de Didyme; elle est aussi un signe des temps : les passions sont bien refroidies aux jours où se composent les trois livres sur la Trinité; les païens sont définitivement vaincus en Égypte, ou ne sont pas loin de l'être⁶; les Ariens eux-mêmes ont vu leur influence décroître

1. Athanase, De Synod., 41; trad. F. Cavallera, Saint Athanase, Paris, 1908, p. 178 s.

2. Athanase, Hist. Arian. ad monach., 80; PG, 25, 792.

3. De Trinit., I, 9, 280 A.

4. De Trinit., II, 10, 645 C.

5. In Psalm. 63, 5; PG, 39, 1433 A.

6. Didyme ne parle que très rarement du paganisme dans ses œuvres : De Trinit., III, 24, 936 C; Adv. manich., 16, 1108 A; in Prov., 1528 C, etc... Peut-être la remarque constante que Dieu est ἀχειροποίητος est-elle aussi dirigée

peu à peu. Il faut ouvrir les bras à tous ceux qui voudraient revenir à l'orthodoxie : comme son maître Origène, Didyme reconnaît toutes les bonnes volontés et s'efforce de les accueillir.

Les seuls ennemis contre lesquels Didyme ne désarme pas sont les manichéens : toute son œuvre témoigne de la préoccupation constante de réfuter leurs erreurs ; et de fait, ils étaient en Égypte les plus influents et les plus dangereux des adversaires de la foi. Dès le début du iv^e siècle, le philosophe néoplatonicien Alexandre de Lykopolis, puis saint Athanase dans le *Contra Gentes*¹ les avaient réfutés. Plus tard, l'auteur des deux livres du Pseudo-Athanase contre Apollinaire², Sérapion de Thmuis, Schenute d'Atripe, poursuivirent contre eux une lutte sans merci. D'après Eutychius, ils étaient si nombreux en Égypte au temps du patriarche Timothée, que la plupart des métropolitains et des évêques avec leurs moines étaient devenus manichéens, et que le patriarche dut un jour prescrire à ses clercs de manger de la viande le dimanche, afin de voir quels étaient parmi eux les manichéens : car, en tant qu'*electi*, la viande leur était un mets interdit³. Il y avait là un péril réel. On comprend qu'en présence d'ennemis si acharnés, la douceur habituelle de Didyme ait pu fléchir⁴.

Il faut enfin noter un dernier trait du caractère de Didyme, pour avoir un portrait complet : c'est l'intérêt particulier et vraiment touchant qu'il porte au pays d'Égypte. Il ne se contente pas de rappeler que beaucoup ont à franchir de longues

contre les païens : De Trinit., II, 6, 23; 557 A. Bien du chemin a été parcouru entre 318, date probable du *Contra gentes* d'Athanase (A. Stülcken, *Athanasiana*, p. 1-23) et la destruction du Sérapeum (385; Cf. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 642-646).

1. Athanase, *Contra Gentes*, 4 ss. Cf. F. Cavallera, *Saint Athanase*, p. 218-225.

2. Ps.-Athanase, *Adv. Apollinarium*, I, 3, 12, 14, 15, 21; II, 3, 8, 19.

3. Cf. K. Kessler : Mani, *Manichæer*, RE³, XII, 224.

4. Sur le manichéisme en Égypte, Cf. Jérôme, *Ep. 82 ad Theophilum*; PL, 22, 742; Palladius, *Hist. Lausiaca*, 37; éd. Butler; 112.

distances, parfois à passer la mer pour accomplir leurs pieux pèlerinages aux sanctuaires vénérés¹; il aime encore à invoquer Dieu comme celui qui apaise les flots et donne une heureuse navigation²; il l'implore aussi pour que la crue du Nil soit fécondante, pour que la récolte soit bonne³; il lui demande que le pays soit bien gouverné, que la paix soit profonde en toute manière, sur terre et sur mer⁴. De telles préoccupations sont à signaler : elles achèvent la physionomie très attrayante et très douce de l'aveugle d'Alexandrie, qui nous apparaît maintenant dans une atmosphère de bonté timide, peut-être un peu scrupuleuse, et aussi de foi ardente et de puissant amour pour l'enseignement orthodoxe de l'Église.

Des dernières années et de la mort de Didyme, il est impossible de rien savoir. L'ascète continua sans doute, dans la monotonie des journées tranquilles, la vie solitaire qu'il avait apprise à mener dès son jeune âge. On ne saurait dire ce qu'était devenue entre ses mains l'école catéchétique, ni la place qu'elle pouvait tenir dans ses préoccupations. A quelques disciples qu'il aimait, Palladius, Ammonius, il expliquait encore la doctrine orthodoxe sur la Trinité, et réfutait ses nouveaux adversaires, les Macédoniens. Il mourut dans la paix, comme il avait vécu, en 398. Mais il ne disparaissait pas tout entier. Il laissait après lui une œuvre considérable, à la composition de laquelle il avait employé les années de sa solitude, et qui comprenait, outre des commentaires sur la plupart des livres de l'Ancien et du Nouveau Testaments, et sur le *περὶ ἀρχῶν* d'Origène, plusieurs traités théologiques dont le plus considérable était entièrement consacré à l'exposition et à la défense du dogme trinitaire.

1. De Trinit., II, 7, 8; 589 B.

2. De Trinit., III, 1, 781 C.

3. De Trinit., II, 27, 768 B..

4. De Trinit., II, 27, 768 B.

CHAPITRE II

LES ŒUVRES DE DIDYME

Didyme avait beaucoup écrit. *Plurima nobiliaque conscripsit*, dit de lui saint Jérôme en 392; et il ajoute, après avoir cité plusieurs de ses traités : *et infinita alia, quae digerere proprii indicis est*¹. Mais un très grand nombre de ces ouvrages ont complètement disparu; d'autres ne se sont conservés que par fragments, ou ont été sauvés seulement sous le couvert d'un faux nom. L'accusation d'origénisme, formulée contre Didyme dès le temps de saint Jérôme, et plus vivement reprise au milieu du vi^e siècle, a fait que ses livres, devenus suspects comme ceux de son illustre maître, sont rapidement tombés dans l'oubli. Il est d'autant plus utile de chercher à en rétablir la liste complète, et de marquer avec précision ce qui en est parvenu jusqu'à nous. Bien que ce travail ait déjà été fait minutieusement par J. Leipoldt², il gagnera encore à être repris ici pour être complété et corrigé sur un certain nombre de points importants.

Les œuvres de Didyme sont rassemblées, pour la plupart, au tome XXXIX de la *Patrologie grecque* de Migne³; mais ce recueil est fort insuffisant, non seulement parce qu'une édition plus exacte du texte, surtout pour les trois livres de la Trinité, serait désirable; mais aussi parce que des lacunes nombreuses y sont commises, particulièrement en ce qui re-

1. Jérôme, *De viris illustr.*, 109; éd. Richardson, p. 50.

2. J. Leipoldt, *Didymus der Blinde*, p. 9-31.

3. Chaque fois que le volume de la *Patrologie* ne sera pas explicitement indiqué, c'est à ce tome 39 qu'il sera fait allusion.

garde les fragments des commentaires bibliques. Ce qui a été réimprimé dans Migne demanderait à être complété par les Chaînes déjà publiées et par les manuscrits. La liste qui va être donnée, suivra d'ordinaire l'ordre de Leipoldt, et comprendra naturellement deux parties : les écrits théologiques et les commentaires exégétiques.

1° ÉCRITS THÉOLOGIQUES.

A. Livres dont on peut approximativement déterminer la date.

1) λόγος κατὰ Ἀρείου καὶ Σαβελλίου (PG, 45, 1281-1302). Cet écrit nous a été conservé sous le nom de saint Grégoire de Nysse. K. Holl¹ a montré qu'il ne pouvait pas être l'œuvre d'un Cappadocien, et en a attribué la paternité à Didyme. Son argumentation a été complètement acceptée par J. Leipoldt², et sans doute aussi par F. Loofs³; mais elle n'a pas semblé suffisamment fondée à G. Krüger⁴, à F. X. Funk⁵, à E. Stolz⁶; et il paraît, en effet, que si l'on peut considérer comme décisive la partie négative de la critique de K. Holl, celle qui refuse l'attribution de l'opuscule à Grégoire de Nysse, la partie constructrice est beaucoup moins solide : l'ensemble de la doctrine trinitaire du *Contra Arium* et *Sabellium* est bien dans la ligne de pensée de Didyme; mais un certain nombre d'expressions ou d'idées n'offrent aucun parallèle avec les œuvres authentiques de notre docteur : on remarquera en particulier comme une caractéristique de Didyme qu'il nomme Dieu ἀμεγέθης⁷, tandis que l'auteur du

1. K. Holl, Ueber die Gregor von Nyssa zugeschriebene Schrift Adversus Arium et Sabellium, ZKG, XXV, 1904, p. 380-398.

2. J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 9.

3. F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte⁴, p. 257, note 1

4. G. Krüger, Theologische Literaturzeitung, 1905, p. 602; cf. ThJB, XXV p. 378.

5. F. X. Funk, ThQu, 1905, p. 466.

6. E. Stolz, Didymus, Ambrosius, Hieronymus, ThQu, 1905, p. 395, n. 1.

7. Adv. Ar. et Sabel., II, 1296 C D; 3, 1284 C-1285 A. cf. De Trin., I, 16, 332 C etc...

Contra Arium attribue à plusieurs reprises une *μέθεξις* à Dieu. De même l'interprétation de textes scripturaires des plus importants diffère chez les deux écrivains : cf. in 1 Cor. 15, 28 : Adv. Ar. et Sabel., 7, PG, 45, 1292 C et De Trin., III, 20, 893 ss; in Joan. 14, 28 : Adv. Ar. et Sabel., 11, PG, 45, 1296 CD et De Trin., I, 17, 340 A; I, 36, 441 A; III, 18, 883 A. Sans vouloir ici résoudre le problème, qui sera repris plus en détail lorsque nous examinerons les doctrines, nous nous bornerons à retenir les points suivants qui paraissent solidement appuyés : Le Contra Arium et Sabellium n'est pas postérieur à 358¹, car il cite parmi les principaux chefs de l'hérésie arienne un certain Achillius, 1, 1281 B; 9, 1293 B, qu'Alexandre d'Alexandrie mentionne à plusieurs reprises sous le nom d'Achillas², et qu'Arius dans sa lettre à Alexandre désigne comme l'un de ses plus chauds partisans³. Or cet Achillius disparut de bonne heure de la scène de l'histoire, et après 355, les chefs de la première génération arienne furent remplacés par de nouveaux personnages, surtout Aetius et Eunomius⁴. Au reste, l'hérésie est encore présentée comme une nouveauté qui attire à elle un grand nombre de partisans, 1, 1281 A; et l'opposition à Marcel d'Ancyre, à propos de l'éternité du règne du Fils, est peut-être elle aussi une marque de l'antiquité de l'ouvrage⁵. On comprend dès lors l'importance qu'aurait ce livre, pour nous faire connaître les premiers développements de la pensée de Didyme, si cette origine était solidement prouvée; malheureusement, on verra en étudiant les diverses parties de sa doctrine que le Contra Arium et Sabellium est beaucoup plus éloigné de Didyme que ne le pense K. Holl, et qu'en défini-

1. K. Holl, loc. cit., p. 387.

2. Alexandre, Ep. ad Alex. Byz., 1; PG, 18, 548 A; 9, 561 A; Ep. Encycl., 2, 573 A.

3. Arius, ap. Epiphane, Haer., 69, 8; PG, 42, 216 B.

4. Cf. Gwatkin, *Studies of arianism*, p. 69, note 2; p. 70, note 2.

5. Cf. J. Leipoldt, *Didymus der Blinde*, p. 9.

tive son attribution à Didyme demeure peu vraisemblable¹.

2) *Dogmatum volumen*, cité par Didyme lui-même, *De Spiritu Sancto*, 32; PG, 39, 1062 B et par saint Jérôme, *De vir. illus.*, 109, éd. Richardson, p. 50 (*De dogmatibus*). Entre autres choses, l'ouvrage montrait brièvement que le Saint-Esprit possédait l'activité créatrice². D'après Fabricius-Harles, il ne serait pas à distinguer du *Sectarum volumen*³; cf. *infra*, N^{os} 3 et 6.

3) *Sectarum volumen*. Didyme y fait deux fois allusion dans le *De Spiritu Sancto* : 5, PG, 39, 1037 B : *quod autem ab aliis capiatur Spiritus Sanctus et non alia capiat, et nunc, et in Sectarum volumine (prout potuimus) expressimus*; — 21, 1052 B : *... Spiritus veritatis et Spiritus Dei, de quibus jam abundanter in Sectarum volumine disputavimus*. De ces indications qui paraissent attester le contenu essentiellement dogmatique de l'ouvrage, on serait tenté de conclure avec Vallarsi⁴ que le *Sectarum volumen* n'était pas, comme le nom semblerait l'indiquer, un catalogue des hérésies, mais une réfutation de quelques erreurs, et l'on aurait ainsi une raison sérieuse de l'assimiler au *dogmatum volumen*. On ne saurait dire si c'est à ce livre spécial que Théodoret fait allusion lorsqu'il rappelle que Didyme écrivit *κατὰ τῶν ἀντιπάλων τῆς ἀληθείας δογμάτων*⁵.

4) *περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος λόγος*, mentionné par Didyme, *De Trinitate*, III, 16, 872 B; III, 31, 949 C. Le texte original de ce livre est perdu, mais il en reste une traduction latine de saint Jérôme (PL, 23, 103-154 = PG, 39, 1033-1086). Des indications données par saint Jérôme dans sa préface à Paulinien (PG, 39, 1031-1034 = PL, 23, 101-104), il ressort que la traduction commencée à la demande du pape Damase (cf. *Epist. 36 ad Damas.*, 1; PL, 22, 453), c'est-à-dire vers 384,

1. Cf. *infra*, p. 69 ss., 103, 113 ss.

2. Didyme, *De Spir. S.*, 32, 1062 B.

3. Fabricius-Harles, *Bibliotheca graeca*, ap. PG, 39, 137 B.

4. Vallarsi, ap. PG, 39, 1038 D, note 13.

5. Théodoret, *Hist. Eccles.*, IV, 26; PG, 82, 1189 C.

ne fut achevée qu'en 389, la même année sans doute que les homélies d'Origène sur saint Luc. A plusieurs reprises, Jérôme revient sur le livre de Didyme et sur sa traduction : de vir. illustr., 109 (éd. Richardson, p. 50), 135 (id., p. 56); epist. 71 ad Lucinium, 5 (PL, 22, 671); adv. Rufin., II, 16 (PL, 23, 438). On dirait qu'il aime à se faire de cette œuvre un titre particulier de gloire. Il l'avait pourtant entreprise dans l'intention de rabaisser un rival : *malui alieni operis interpres existere*, explique-t-il à Paulinien, *quam, ut quidam faciunt, informis cornicula, alienis me coloribus adornare* (PG, 39, 1032 A). Ce rival, cette corneille informe, nous le connaissons par Rufin, n'était autre que saint Ambroise¹. L'évêque de Milan, en effet, avait commencé en 381 la composition d'un traité sur le Saint-Esprit, pour lequel il s'était beaucoup inspiré des Grecs, particulièrement de saint Basile et de Didyme d'Alexandrie². Et Jérôme, toujours prêt à critiquer, n'avait pas voulu laisser passer une si belle occasion de révéler les larcins d'Ambroise.

La date de l'œuvre d'Ambroise fixe un terminus ad quem pour celle de Didyme. L'examen du livre lui-même confirme cette donnée qui en place la composition avant 381 : c'est ainsi que le terme de Macédoniens n'y est jamais employé pour désigner les adversaires du Saint-Esprit, et qu'on évite même de leur infliger la qualification d'hérétiques. Il est d'ailleurs difficile de déterminer un terminus a quo bien pré-

1. Rufin, in Hieronymum apolog., II, 25; PL, 21, 604.

C'est le même Rufin qui nous renseigne sur la pensée de saint Jérôme, in Hieronymum ap., II, 25; PL, 21, 604; et on en croit ici volontiers le témoignage de Rufin, lorsqu'on se rappelle le peu de sympathie qu'avait le solitaire de Bethléhem pour l'évêque de Milan, cf. p. ex. De vir. illustr., 1241a brève notice consacrée par Jérôme à Ambroise; et encore la façon malveillante dont est jugé le commentaire d'Ambroise sur saint Luc, Transl. hom. Origenis in Luc. Prolog.; PL, 26, 220 (Cf. Schenkl, Ambr. in Luc.; CSEL, XXXII, 4, p. xvi; G. Krüger, ThJB, XXII (1902), p. 432; P. de Labriolle, Saint Ambroise, p. 26, note 2; E. Stolz, Didymus, Ambrosius, Hieronymus, ThQu, 1905, p. 373 ss.).

2. Cf. Th. Schermann, De Griechischen Quellen des hl. Ambrosius in libris III de Spiritu Sancto, München, 1902.

cis. Depuis les lettres d'Athanase à Sérapion (vers 359), la théologie du Saint-Esprit est à peu près fixée et n'est plus destinée à faire de grands progrès¹. On serait seulement tenté de dire, étant données les relations littéraires et doctrinales de Didyme et des Cappadociens, que le livre de celui-là peut être contemporain du *De Spiritu Sancto* de Basile de Césarée.

La perte du texte grec du *De Spiritu Sancto* n'est pas compensée par la traduction latine de Jérôme. Cette traduction peut sans doute être considérée comme exacte, minutieuse même en certains détails, puisqu'elle a conservé, Mingarelli le remarque avec raison², jusqu'à des erreurs de citations commises par Didyme. Mais ce qu'elle ne rend pas, c'est la précision des termes et des formules trinitaires de l'auteur³. On sait la position prise par Jérôme dans la querelle des hypostases⁴; et comment il resta toujours attaché à la terminologie occidentale, malgré l'usage qui devenait prépondérant en Orient, depuis le synode d'Alexandrie (362). C'est d'après son vocabulaire à lui, non d'après celui de Didyme, qu'il traduisit le *De Spiritu Sancto* : J. Leipoldt a noté avec soin les expressions trinitaires de cette traduction⁵ : ce sont les mêmes termes, vagues et imprécis : *substantia*, *essentia*, *natura*, qui sont employés pour désigner à la fois la Trinité et chacune des personnes divines; les mots plus précis, *ousie* et *hypostases*, n'y trouvent point de place, bien qu'ils soient particulièrement chers à Didyme⁶, et l'on ne saurait douter

1. Cf. J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, p. 69.

2. PG, 39, 273 D, note 17.

3. PG, 39, 294 D, note 8, Mingarelli en fait déjà la constatation. Cf. E. Stolz, *Didymus, Ambrosius, Hieronymus, ThQu*, 1905, pp. 379-386. E. Stolz montre l'exactitude de la version de saint Jérôme, mais omet l'examen de sa valeur au point de vue de la terminologie trinitaire.

4. Cf. surtout Epp. 15 et 16 ad Damasum; PL, 22, 355-359.

5. J. Leipoldt, *Didymus der Blinde*, p. 10.

6. Sur la terminologie trinitaire de Didyme, cf. inf., . 73 s.

qu'il y a là, de la part de saint Jérôme, l'emploi d'un procédé parfaitement conscient.

Ce fut surtout par la traduction du *De Spiritu Sancto* que la théologie de Didyme fut connue en Occident. En 419, saint Augustin s'y réfère déjà¹; un peu plus tard, l'auteur du *De ecclesiasticis dogmatibus* la citera également². Cette popularité se maintiendra, alors même que l'origénisme de Didyme aura été condamné par les conciles. En 1439, les Pères de Florence aimeront encore à en apporter des passages : *Habemus apud Latinos translatum per Beatum Hieronymum librum magni Didymi de Spiritu Sancto. Hic Didymus fuit praeceptor Hieronymi; et ipsemet Hieronymus de se dicit in epistola, quod jam canis ejus spargebatur caput, et magistrum magis decebat esse quam discipulum; tamen perrexit Alexandriam, ut Didymum audiret; et vestri historici, videlicet Theodoretus et Socrates, immensam laudem de scientia sua dicunt. Iste sic dicit...*³.

5) D'après saint Jérôme, *apologia advers. libr. Rufini*, III, 28; PL, 23, 478 D, Didyme composa en 386, à la demande de Rufin, un livre sur la question de la mort des petits enfants. Didyme y disait : *non eos (infantes) multa peccasse, et ideo corporum carceres tantum eis tetigisse sufficere.*

6) *Contra Arianos libri duo* : mentionnés par saint Jérôme, *De viris illustr.*, 139 (éd. Richardson, p. 50), et composés par conséquent avant 392. Si l'on devait, suivant une supposition de J. Leipoldt⁴, joindre en un seul titre les mots de saint Jérôme : *De dogmatibus et contra Arianos libros duos*, cet ouvrage serait identique à celui qui a été mentionné sous le n° 2. Mais cette hypothèse ne souffre aucune vérification; et le témoignage de saint Jérôme est notre unique source de renseignements sur cet écrit.

1. Augustin, *Quaest. in Heptat.*, II, 25; PL, 34, 604.

2. Gennadius (?), *De Ecclesiasticis dogmatibus*, 20; PL, 42, 1216.

3. Concil. Florent., pars II, coll. 22; Mansi, t. XXXI A.

4. J. Leipoldt, *Didymus der Blinde*, p. 11.

7) Le même saint Jérôme nous apprend encore, *De viris illustr.*, 120 (PL, 23, 711 A; éd. Richardson, 52, 30), que Didyme écrivit contre Eunomius. Cette indication vague ne suffit pas à elle seule pour permettre d'affirmer qu'il s'agit ici d'un ouvrage spécial. Les deux livres *contra Arianos*, ou même le *De Trinitate*, qui mentionne à plusieurs reprises, pour les combattre, les arguments d'Eunomius pourraient fort bien satisfaire à la donnée de saint Jérôme. Il est cependant tout aussi probable que l'on a affaire à un écrit exclusivement dirigé contre Eunomius, et la mise en parallèle de Didyme avec Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse qui ont réfuté l'hérétique en des ouvrages spéciaux tendrait plutôt à l'insinuer.

On a précisément pensé retrouver l'œuvre de Didyme dans les livres IV et V de l'*Adversus Eunomium* de Basile¹. Depuis longtemps, on avait remarqué que ces deux livres, arbitrairement séparés dans les manuscrits et dans les éditions, devaient n'en former qu'un seul, et que ni le style ni les arguments employés ne permettaient de les attribuer au même auteur que les trois premiers livres². Saint Jérôme, d'autre part, ne citait comme adversaires d'Eunomius, outre les trois Cappadociens, que Didyme et Apollinaire. D'où la pensée naturelle de rendre à l'un ou à l'autre de ces deux auteurs la paternité du *Pseudo-Basile*.

L'hypothèse d'Apollinaire fut la première formulée par J. Dräseke, d'abord dans un article de la *Zeitschrift für Kirchengeschichte* en 1890³, puis dans son ouvrage sur Apollinaire de Laodicée⁴. Les arguments apportés étaient d'ailleurs de valeur assez médiocre et amenaient plutôt à exclure

1. PG, 29, 671-774. Le texte a été réimprimé par J. Dräseke, *Apollinarios von Laodicea*, TU, VII, 3-4; Leipzig, 1892, p. 205-251; cf. p. 403-428.

2. Cf. Dom Garnier, *Préface aux œuvres de Saint Basile*, cc. 65 ss.; PG, 29, CCXXXI ss.

3. J. Dräseke, *Des Apollinarios von Laodicea Schrift wider Eunomios* ZKG, t. XI (1890), p. 22-61.

J. Dräseke, *Apollinarios von Laodicea*, p. 122-138.

Basile qu'à admettre Apollinaire. Étant donné le peu de choses que l'on connaît avec certitude des ouvrages d'Apollinaire, les rapprochements matériels étaient bien fragiles; et la seule raison invoquée contre Didyme était ce fait que Jérôme mentionne de lui deux livres contre les Ariens, alors que Pseudo-Basile n'en comprenait qu'un seul¹.

De fait, la théorie de Dräseke ne rencontra aucun succès. L'hypothèse en faveur de l'origine didymienne du Pseudo-Basile était destinée à retenir davantage l'attention. Elle fut proposée par Anatolij Spasskij : Apollinaire de Laodicée. La destinée historique des ouvrages d'Apollinaire, avec une courte notice sur sa vie (Sergiev Posad, 1895)²; et d'une manière indépendante par F. X. Funk : Die zwei letzten Bücher der Schrift Basiliius' des Grossen gegen Eunomius³. Parmi les savants qui l'acceptèrent, ou du moins lui accordèrent leur sympathie, J. Leipoldt mentionne N. Bonwetsch⁴, G. Krüger⁵, A. Jülicher⁶, H. von Schubert⁷; il faudrait y ajouter entre autres Th. Schermann⁸; J. Turmel⁹, E. Stolz¹⁰, etc...

Les arguments présentés par F. X. Funk méritent, en effet, d'être étudiés avec soin; en une série de rapproche-

1. J. Dräseke, *Apollinarios von Laodicea*, p. 127.

2. Cf. N. Bonwetsch, ap. *Byzantinische Zeitschrift*, VI, 1897, p. 177.

L'ouvrage de A. Spasskij ne m'est connu que par ce compte rendu.

3. Comptes rendus du quatrième congrès scientifique international des catholiques tenu à Fribourg (Suisse) du 16 au 20 août 1897. Première section : sciences religieuses, p. 216-248. Cette étude a été réimprimée dans F. X. Funk : *Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen*, II, p. 291-329 (Paderborn, 1899). — Cf. F. X. Funk, ap. *Tübinger Theologische Quartalschrift*, 1901, p. 113 ss.

4. N. Bonwetsch, loc. cit.

5. G. Krüger, *Didymus der Blinde von Alexandrien*, RE³, IV (1898), p. 639. Cf. ThJB, 1895, p. 180.

6. A. Jülicher, ap. *Göttingischen gelehrten Anzeigen*, CLXIII, 1901, p. 194 s.

7. H. von Schubert, ap. Möller, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, I², 1902, p. 502.

8. Th. Schermann, *Die Gottheit des Heiligen Geistes nach der griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts*, Freiburg, 1901, p. 190, n. 7.

9. J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904; p. 37, n. 3.

10. E. Stolz, *Didymus, Ambrosius, Hieronymus*, ThQu, 1905, p. 394 ss.

ments très nombreux, ils établissent l'étroite parenté qui existe entre l'œuvre du Pseudo-Basile et les trois livres sur la Trinité de Didyme : autant au point de vue des idées théologiques (par exemple sur la question du Saint-Esprit)¹ qu'à celui du style², les deux ouvrages nous apparaissent comme ayant du moins des rapports indiscutables. K. Holl³ et J. Leipoldt⁴ n'admettent cependant pas sans réserve les conclusions du travail de F. X. Funk ; et parmi les objections qu'ils présentent, la plus sérieuse sans contredit est tirée de l'emploi technique par Pseudo-Basile de l'expression *τρόποι τῆς ὑπάρξεως*⁵. Or, d'après K. Holl, cette expression ne se rencontre pas avec sa signification précise, avant Amphiloque d'Iconium ; et ce serait justement le grand mérite de ce personnage d'avoir expliqué la valeur doctrinale d'un terme que les Cappadociens, surtout Basile et Grégoire de Nysse, employaient seulement dans le sens vague de mode d'origine ou de subsistance⁶. D'autre part, l'enseignement de Didyme sur les *τρόποι τῆς ὑπάρξεως* serait sensiblement différent de celui de Pseudo-Basile : Didyme, en effet, distingue avec précision la *γέννησις* du Fils et l'*ἐκπόρευσις* de l'Esprit, tandis que Pseudo-Basile ne sait pas exprimer en formule

1. Cf. Th. Schermann, *Die Griechischen Quellen des hl. Ambrosius de Sp. S.*, p. 87-92.

2. Cf. F. X. Funk, *Die zwei letzten Bücher...*, ap. *Comptes rendus du 4^e congrès scientifique*, p. 233 sq. ; J. Leipoldt, *Didymus der Blinde*, p. 29. Funk cite comme termes caractéristiques des deux ouvrages les expressions : *θεοῦ παῖς*, appliqué à Jésus : De Trinit., II, 5 ; PG, 39, 504 A ; II, 7, 6 ; PG, 39, 580 A et Ps.-Bas. ; PG, 29, 717 B ; — *θεϊκός* : De Trin., I, 18 C ; PG, 39, 360 A, etc. et Ps.-Bas. ; PG, 29, 729 C ; — *θέσις* (= adoption) : in Ep. II ad Cor., PG, 39, 1681 B, et Ps.-Bas. ; PG, 29, 732 C, 752 A, etc. Il rapproche aussi les syllogismes qui ouvrent le Ps.-Bas. ; PG, 29, 672 s., des *κεφάλαια* dans le De Trin., III, 2 ; PG, 39, 785-805. Leipoldt insiste sur l'emploi des adjectifs en *-ικός* et du mot *σωτήρ* chez Didyme comme chez Ps.-Basile.

3. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium*, p. 245, n. 1.

4. J. Leipoldt, *Didymus der Blinde*, p. 30.

5. Ps.-Bas., PG, 29, 681 A : *εἰ ἀγέννητον τὸν πατέρα καὶ γεννητὸν τὸν υἱὸν εἰπὼν τις τὰς οὐσίας ἐδήλωσε, τὸν τρόπον τῆς ὑπάρξεως αὐτῶν εἰπεῖν τις θελήσας, πῶς ἀν' ἐτέρως εἰπεῖν δυνήσεται ἢ οὕτως ; ὑπάρξεως οὖν τρόπος τὸ ἀγέννητος καὶ οὐκ οὐσίας ὄνομα ;* cf. 685 A.

6. Cf. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium*, pp. 139, 161, 213.

claire la procession de ces deux hypostases : σιωπήσωμεν, dit-il, οὐ βουλόμενοι τὰ τοῦ θεοῦ περιεργάζεσθαι¹. Par contre, Pseudo-Basile serait en progrès sur Didyme dans l'opposition si accentuée qu'il met entre γεννησία et ἀγεννησία, Didyme ne faisant pas encore de cette opposition la caractéristique du Père et du Fils.

Toutefois, ces objections sont loin d'avoir, dans la réalité, la valeur qu'elles présentent au premier abord. Si Didyme, pas plus que les Cappadociens, n'emploie, dans son sens strict, la formule τρόποι τῆς ὑπάρξεως, il connaît cependant des expressions qui s'en rapprochent beaucoup : c'est ainsi qu'il parle du τρόπος γεννήσεως καὶ ἐκπορεύσεως²; de l'αἰτία τῆς ὑπάρξεως³ et surtout de ἡ πατρικὴ συνύπαρξις⁴. D'ailleurs, ce n'est probablement pas à Amphiloque qu'il faut faire l'honneur d'avoir le premier découvert la valeur de la formule en question. M. Saltet a remarqué avec beaucoup de raison que cette formule ne se trouve pas ailleurs que dans la lettre à Séleucus, et que cette lettre, dans laquelle on rencontre une terminologie et des pensées influencées par le symbole de Chalcédoine, ne pouvait être l'œuvre d'un auteur du IV^e siècle. Les homélies et les fragments authentiques d'Amphiloque ne dépassent pas la théologie d'un Grégoire de Nysse ou d'un Grégoire de Nazianze⁵. Dans ces conditions, on ne saurait non plus penser que Pseudo-Basile, qui, pour le reste, se rattache étroitement aux Cappadociens, a employé, avec une signification qui ne paraît qu'au V^e siècle, le terme τρόποι τῆς ὑπάρξεως. Le silence respectueux qu'il garde sur le Saint-Esprit rappelle celui de Basile⁶. Didyme, qui connaît la valeur caractéristique de l'ἐκπόρευσις, ne va pas en définitive

1. Ps.-Bas.; PG, 29, 732 C.

2. De Trin., II, 1, 448 C; cf. I, 9, 281 B.

3. De Trin., I, 9, 289 A.

4. De Trin., II, 12, 673 C.

5. L. Saltet, La théologie d'Amphiloque; Bulletin de littérature ecclésiastique, 1905, p. 124-125.

6. Cf. Basile, De Sp. S.; PG, 32, 152 B; Adv. Eunom., III; PG, 29, 668 B.

beaucoup plus loin lorsqu'il s'agit de l'expliquer. Dans ces conditions, on est volontiers porté à voir dans l'œuvre de Pseudo-Basile un produit de l'activité littéraire de Didyme, antérieur de peu d'années à 381.

Une remarque s'impose en terminant : c'est que, tout en paraissant, d'après leur titre, dirigés exclusivement contre Eunomius, les deux livres du Pseudo-Basile ne sont pas en réalité destinés à combattre cet hérétique, dont le nom ne se rencontre pas plus de cinq fois ¹, et que les véritables adversaires sont désignés comme des ἀνομοιουσιασταί ² ou des πνευματομαχοῦντες ³. Aussi, même en admettant l'origine didymienne de cet ouvrage, faut-il renoncer à y voir le traité contre Eunomius dont parle saint Jérôme au chapitre 120 du De vir. illustr. F. X. Funk l'assimilait plutôt aux livres mentionnés par le chapitre 109, c'est-à-dire aux deux livres contre les Ariens et au dogmatum volumen ⁴ : ces divers titres ne désigneraient d'après lui qu'un seul ouvrage qui serait également le πρῶτος λόγος auquel Didyme fait si souvent allusion dans le De Trinitate.

8) En quatorze passages du De Trinitate : II, 4, 489 A ; II, 6, 7, 529 A ; 6, 8, 532 A ; 6, 21, 553 B ; 6, 22, 553 C ; 23, 745 A ; III, 2, 13, 792 C ; 3, 805 C ; 15, 864 B ; 16, 865 C ; 18, 888 A ; 20, 896 B ; 31, 956 A ; 36, 965 C, Didyme rappelle ce qu'il a dit auparavant dans un πρῶτος λόγος. Ce πρῶτος λόγος, Mingarelli en fait déjà la remarque ⁵, ne peut pas être assimilé avec le premier livre du De Trinitate : chacun des trois livres du De Trinitate n'est pas un λόγος, mais un βιβλίον ⁶ ; et dans la langue de Didyme, le terme de λόγος est réservé pour désigner un ouvrage complet, tandis que βιβλίον se rapporte à une

1. Ps.-Bas. ; PG, 29, 708 B ; 689 C ; 689 D ; 708 D ; 717 C.

2. Ps.-Bas. ; PG, 29, 752 A.

3. Ps.-Bas. ; PG, 29, 753 A.

4. F. X. Funk, loc. cit., p. 229 ss.; cf. Ps.-Bas. ; PG, 29, 713 B, et Didyme, De Spir. S., 1062.

5. Mingarelli, De Didymo commentarius ; PG, 39, 144.

6. Cf. les titres du ms. unique du De Trin. ; et Socrate, HE, IV, 25.

partie d'ouvrage. La meilleure preuve en est à chercher De Trin., III, 36, 965 C où l'on oppose le chapitre dixième du *πρῶτος λόγος*, et le chapitre quatorzième de ce βιβλίον III de l'ouvrage sur la Trinité. Didyme d'ailleurs cite huit fois le premier ou le second livre du De Trinitate (p. ex. De Trin., III, 3, 825 A) et la plupart de ces références ont pu être identifiées. Au contraire, aucune des références au *πρῶτος λόγος*, si l'on met à part une ou deux identifications douteuses, ne trouve son équivalent dans le premier livre du De Trinitate. La chose n'a rien d'étonnant, si l'on tient compte que, d'après les indications données par Didyme, le *πρῶτος λόγος* était surtout consacré à l'exposition de la doctrine sur le Saint-Esprit. La même raison explique pourquoi le premier livre du De Trinitate ne cite jamais cet ouvrage : c'est qu'il y est question du Fils, et que la théologie de l'Esprit est réservée aux deux derniers livres. Peut-être les chapitres perdus au début du De Trinitate étaient-ils plus explicites sur les relations qui unissaient les deux œuvres. Toujours est-il que le *πρῶτος λόγος* paraît avoir eu une certaine importance, car il comprenait au moins quatorze κεφάλαια (De Trin., III, 16, 865 C; 36, 965 C). Nous avons vu déjà que F. X. Funk proposait d'assimiler le *πρῶτος λόγος* au Pseudo-Basile, Advers. Eunom., IV-V. Cette assimilation, basée sur un certain nombre de rapprochements, est en effet probable : on ne saurait dire cependant qu'elle soit hors de toute conteste.

9) Περὶ Τριάδος βιβλία τρία. Le plus ancien témoignage sur les trois livres de Didyme De Trinitate, est celui de l'historien Socrate : ὑπαγορευταὶ δὲ καὶ τὰ περὶ Τριάδος τρία βιβλία¹. J. Leipoldt prétend même trouver dans Socrate l'indication que ces trois livres furent l'œuvre la plus importante de Didyme² : cela n'est pas explicitement affirmé par l'historien, qui résume seulement sa notice en disant : Τότε δὲ μέγιστος συνήγορος τῆς οἰκείας πίστεως ἐφαίνετο Δίδυμος, πρὸς τοὺς Ἀρειανούς

1. Socrate, HE, IV, 25; PG, 67, 528.

2. J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 12.

ἀπάντων, καὶ σοφίσματα ἀναλύων αὐτῶν, καὶ τοὺς κινδύλους καὶ δολεροὺς αὐτῶν λόγους ἐξελέγγων. Il n'en est pas moins vrai que le De Trinitate représente un effort considérable de la foi orthodoxe, et reste pour nous le monument capital de l'activité de Didyme. Cet ouvrage, longtemps considéré comme perdu, fut retrouvé vers 1759 dans un manuscrit du ^x^e siècle appartenant au cardinal Passionei. Il était rapidement analysé dès l'année 1763, par L. Mingarelli, dans une lettre à l'évêque de Bologne, J. Archintus¹; l'édition du texte, accompagnée d'un commentaire et de nombreuses notes, parut à Bologne en 1769 : elle avait été préparée par le même L. Mingarelli et son frère Ferdinand². Le texte de Mingarelli a été réimprimé dans la Patrologie grecque de Migne, t. XXXIX, c. 269-992³.

Il est difficile de fixer la date de composition du De Trini-

1. De opere antiqui theologi inedito Epistola D. Joannis Ludovici Mingarelli..., ad Rev. D. Joannem Archintum (novae collectionis Calogeranae, t. IX; Venise, 1763); PG, 39, 993-1030.

2. Joan. Aloys. Mingarelli, Didymi Alexandrini De Trinitate libri tres, primum e passioneio codice graece editi, latine conversi, ac notis illustrati (fol.; Bononiae, 1769).

Cf. Veterum testimonia de Didymo Alexandrino caeco : ex quibus libri De Trinitate, nuper detecti eidem asseruntur. Ferdinandus Mingarellus... collegit, atque animadversiones adjecit. Romae, 1764; 4°; PG, 39, 215-268.

3. L'unique manuscrit que nous possédons de cet ouvrage offre malheureusement un certain nombre de lacunes : I, 1-6; II, fin-15 début (3 ou 4 fol.); 25 fin-26 début; II, 8 fin-10 début (4 fol.); 18 fin-19 début (1 fol.); 21 fin-22 (1 fol.); III, 42-fin. Chaque livre était précédé d'une capitulation qui donnait la division par chapitres, ainsi que le contenu des divers chapitres : c'est par là que nous pouvons nous rendre compte que bien peu de choses doivent manquer à la fin du livre pour le compléter; le chapitre 42 est, en effet, le dernier de l'index, où il porte comme titre : *περὶ παλαινέσεως. περὶ τοῦ προειρηθῆναι τὴν αἰρετικὴν ἀσέβειαν*. Cette capitulation est ancienne; elle ne remonte cependant pas à Didyme lui-même, car à plusieurs reprises le texte semble supposer une autre division : I, 26, 389 B (où le nombre 7 est peut-être inexact); 27, 401 B : *ὥς ἤδη ἐν τῷ περὶ ὁμοουσίου εἴρηται κεφαλαίῳ* (s'agit-il d'un des six premiers chapitres qui sont perdus); II, 3, 475 A; 6, 4, 516 AC; 517 B; 521 B; 6, 11, 537 C; III, 36, 965 C; 38, 976 A : *ὥς καὶ ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ 'Ο πατὴρ ἐντολὴν μοι δέδωκεν εἰπεῖν καὶ τί λαλήσω*. C'est ainsi que dans la division primitive III, 1-2 paraissent avoir été en dehors de la numérotation (III, 36, 965 C). Un certain nombre de titres d'ailleurs présentent des formules étrangères à la langue de

tate. Peut-être faut-il lire des allusions à la composition future de cet ouvrage, De Spir. Sancto, 58, 1081 C : haec interim juxta possibilitatem ingenii nostri quot res spiritus significaret, attigimus, suo tempore quid unumquodque significet, si Christus tribuerit, disserturi; et in I Joan., 1808 A. Le plus ancien témoignage que nous en ayons est celui de Socrate, HE, IV, 25, cité tout à l'heure. Jérôme, dans son De vir. illustr. écrit en 392, ne le mentionne pas; ce qui d'ailleurs ne suffirait pas pour conclure qu'il soit postérieur à cette date. Un terminus a quo absolument certain, est fourni par Didyme lui-même, qui parle en un endroit de saint Basile, comme d'un mort : ὥς τις τῶν ἐν ἁγίοις πατέρων σοφίας γέμων ἀσυλλογίστως ἐδίδαξεν (Βασίλειος ἦν ὄνομα αὐτῷ) (III, 22, 920 B), ce qui nous reporte après 379. D'autres indices nous permettent encore de placer le De Trinitate après le De Spiritu Sancto. Ce dernier ouvrage en effet garde une attitude assez réservée vis-à-vis des pneumatomaques, qu'il ne désigne jamais du nom de leur chef, Macédonius. Le De Trinitate au contraire se présente avant tout comme une réfutation de Macédonius et des Macédoniens¹. Ce sont les Macédoniens, bien plus que les Ariens² ou les Eunomiens³, qui sont présentés comme les adversaires avec lesquels il est nécessaire de lutter. Or, le nom de Macédoniens ne devint d'u-

Didyme (I, 18; 341 B, ὅτι διὰ τὸ ταυτὸν τῆς οὐσίας, τὰ αὐτὰ ἐπ' ἀμφοτέρας ταῖς ὑποστάσεσιν ὀνόματα λέγονται, πᾶρεξ τῆς πατρότητος καὶ υἱότητος, καὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ πνεύματος· τοῦτο γὰρ ἴδιον ἐκάστης ὑποστάσεως ἰδικῶς). Par contre la division en trois livres est originale; et à chacun d'eux répond un sujet bien déterminé : le premier livre traitant du Fils; le second, du Saint-Esprit, et le troisième contenant les objections empruntées par les hérétiques à la Sainte Écriture, ainsi que les réponses qui leur sont faites par les orthodoxes (cf. De Trinit., III, 3, 825 A).

1. Cf. De Trin., I, 17, 341 A; 34, 436 C; II, 3, 476 A; 6, 18, 545 B; 6, 19, 548 BC; 7, 3, 576 A; 8, 1, 604 D; 605 ABD; 620 C; 10, 633 AB; 641 B; 645 A; 648 B; 649 A; 11, 661 B; 12, 673 B; 688 B; III, 36, 965 B; 38, 977 B; — Marathionius, II, 10, 633 A.

2. De Trinit., II, 7, 3, 576 B; 8, 1, 613 C; 620 C; 10, 633 A; 648 B; 649 A; 11, 661 B; 12, 673 B; 688 B; III, 21, 904 A; 30, 949 B.

3. De Trin., II, 3, 477 C; 11, 661 B; 12, 673 B; 688 B; 15, 720 A.

sage courant à Constantinople que vers les années 380-384¹ : encore faut-il remarquer que le concile de 381, dans le canon qui condamne les semi-ariens ou pneumatomaques, ne donne pas aux hérétiques le nom de Macédoniens²; et que Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze, dans leurs polémiques contre les pneumatomaques, ne les citent jamais par le nom de leur chef. Tout cela nous amènerait à penser que le *De Trinitate* est postérieur au concile de Constantinople³. J. Leipoldt inclinerait même à croire qu'il est postérieur au *De viris* de Jérôme⁴. Une seule raison pourrait nous obliger à ne pas reculer sa date au delà de 380 : ce serait, si elle était prouvée, la dépendance du *De Spiritu Sancto* d'Ambroise, vis-à-vis du *De Trinitate* : mais cette dépendance est très difficile à établir⁵; et la seule œuvre d'Ambroise qui s'inspire directement du *De Trinitate* est peut-être le *De mysteriis*, dont la date est fort incertaine⁶. On peut admettre, semble-t-il, que l'ouvrage de Didyme, postérieur au concile de Constantinople, et sans doute à 386, date du séjour de Jérôme à Alexandrie, ne doit pourtant pas être reculé après 392, particulièrement à cause de la précision de certains souvenirs, tels que l'ordination de Marathonius, compagnon de Macédonius et nommé évêque de Nicomédie vers 360⁷. (*De Trin.*, II, 10, 633 A.)

10) Jérôme, *Epistol.* 48 ad Pammachium, pro libris contra Jovinianum 19; PL, 22, 509, lettre écrite en 393, cite Didyme au nombre des auteurs « qui de impari numero disputarint ».

1. F. Loofs, *Macedonius*, RE³, XII, 41-42.

2. Mansi, t. III, 557 s.

3. K. Holl, art. cit., ZKG, XXV, p. 388-389.

4. J. Leipoldt, *Didymus der Blinde*, p. 12.

5. Th. Schermann, *Die Griechischen Quellen des hl. Ambrosius De Sp. S.*, p. 70. Cf. E. Stolz, *Didymus, Ambrosius, Hieronymus*, ThQu, 87, 424-439; — et sur cet article, G. Krüger, dans ThJB, 1905, p. 378.

6. O. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. fr., t. II, p. 329.

7. Socrate, HE, II, 38; II, 45; Sozomène, HE, IV, 27. Cf. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 370. H. Gwatkin, *Studies of arianism*², p. 167.

Comme le remarque Mingarelli¹, il n'y a pas de raison pour voir là l'indication d'un nouvel ouvrage de Didyme. Peut-être Jérôme fait-il simplement allusion à un passage du De Trinitate, II, 14, 700 C, où Didyme entreprend une longue discussion sur la vertu du nombre sept. Peut-être aussi se réfère-t-il à d'autres passages, dans lesquels Didyme témoigne son intérêt pour les spéculations arithmétiques (cf. in Genes., 1112 A; in Job, 1120 C; in Psalm., 1309 C; 1324 A; 1341 A; 1396 BC).

B. Écrits de date inconnue.

11) Ὑπομνήματα εἰς τὰ περὶ ἀρχῶν Ὁριγένους (Socrate, HE, IV, 25; PG, 67, 518), défense d'Origène contre des adversaires, qui, d'après Didyme, ne comprennent pas son enseignement. Jérôme cite plusieurs fois cette œuvre au cours de sa controverse avec Rufin, et la désigne du nom de commentarioli²; ou même de breves commentarioli³, ce qui laisse à penser qu'il s'agissait simplement de scholies sur le texte d'Origène. Didyme s'attachait à expliquer dans un sens catholique la doctrine d'Origène sur la Trinité; mais il restait insuffisamment prémuni contre les autres erreurs du maître : de angelorum ruina, de animarum lapsu, de resurrectionis praestigiis, de mundo vel intermundiis Epicuri, de restitutione omnium in aequalem statum, et multo his deteriora, quae longum esset retexere⁴, et il s'accordait avec Eusèbe de Césarée pour défendre ces impiétés rejetées cependant par toutes les Églises⁵. Il se gardait d'ailleurs bien de consentir à tout ce que les hérétiques avaient ajouté de leur crû à l'œuvre d'Origène⁶. Il essayait seulement d'en excuser les erreurs, sans pouvoir les nier tout à fait⁷. Rufin s'était servi

1. Mingarelli, PG, 39, 701 C, note 51.

2. Jérôme, Apol. adv. libr. Rufini, I, 6; PL, 23, 402.

3. Jérôme, op. cit., II, 16; PL, 23, 438.

4. Jérôme, op. cit., I, 6.

5. Jérôme, op. cit., II, 16.

6. Jérôme, Apologia adv. libr. Rufini, II, 16; PL, 23, 438.

7. Jérôme, Epistol. 84 ad Pammachium et Oceanum, 10; PL, 22, 751.

de l'œuvre de Didyme dans sa traduction du Περὶ ἀρχῶν; à l'aide des explications du disciple, il avait essayé de rendre la pensée du maître; c'est ainsi qu'au premier livre, il avait introduit un scholion de Didyme, dans lequel celui-ci expliquait comment le Fils ne voit pas le Père¹. Ce qui naturellement offrait à saint Jérôme d'excellentes occasions pour condamner la version de Rufin.

12) Κατὰ Μανιχαίων. Réfutation du manichéisme à l'aide d'arguments philosophiques et de citations scripturaires. Le manuscrit Medic. plut. IX, 23, saec. IX, imprimé dans la Patrologie grecque (PG, 39, 1085-1110), est incomplet : le début manque, ainsi que le prouve une citation de ce livre dans les Sacra Parallela de Jean Damascène (PG, 95, 1532 A). Ce fragment des Sacra Parallela est en outre le seul témoignage externe en faveur de l'œuvre de Didyme. De graves problèmes de critique littéraire se posent à propos de l'ouvrage qui nous est parvenu sous le couvert de Didyme. On a remarqué le rapprochement étroit qui unit le Κατὰ Μανιχαίων λόγος conservé sous le nom de Grégoire de Nysse (PG, 46, 541), et le Κατὰ Μανιχαίων 2; PG, 39, 1088 C-1089 B de Didyme : le texte de Grégoire est en grande partie la reproduction littérale, parfois seulement un peu abrégée, de Didyme, qui présente d'ailleurs une meilleure tradition manuscrite². De plus, les développements de Didyme sont à mettre en parallèle avec les ouvrages contemporains sur le manichéisme. J. Leipoldt donne l'indication détaillée de ces ouvrages : les plus importants sont ceux d'Alexandre de Lykopolis³, de Titus de Bostra⁴, de Sérapion de Thmuis⁵, de

1. Jérôme, Apologia adv. libr. Rufini, II, 11; PL, 23, 435. — Il est sans doute fait allusion ici à Origène, De principiis, I, 1, 8; PG, 11, 129 AB.

2. Cf. J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 14, citant : Schröckh, Christliche Kirchengeschichte, XI³, p. 258.

3. Cf. A. Brinkmann, Alexandri Lykopolitani contra Manichaei opiniones disputatio; Leipzig, 1895.

4. Cf. P. A. de Lagarde, Titi Bostreni quae ex opere contra Manichaeo edito in codice Hamburgensi servata sunt graece; Berlin, 1859.

5. Cf. G. Wobbermin, Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche

Schenute d'Atripe¹. Mais le travail de comparaison précise n'a sans doute pas encore été fait avec tout le soin nécessaire; et il y aurait lieu de le reprendre, pour pouvoir apprécier exactement l'originalité de chaque auteur et déterminer les sources communes dont ils ont dû se servir.

Quoi qu'il en soit de ces problèmes, et de leur solution exacte, il reste de bonnes raisons pour conserver à Didyme la réfutation des Manichéens qui porte son nom. Les écrits authentiques du catéchète alexandrin sont, en effet, remplis de cette préoccupation d'une lutte contre le manichéisme et il n'est pas étonnant qu'il ait consacré tout un traité à répondre à leurs objections. « Habet praeterea nostra enarratio, écrit déjà F. Chr. Lücke à propos de l'Enarratio in epistolas catholicas, hoc sibi proprium, ut interpretando manichaeos in primis eorumque errores nefarios ubique perstringat atque convincat, vel iis in locis, ubi causa vel materia contra istos disputandi fere nulla inesse videtur. Ac vide quomodo hic quoque Didymianus Enarrationis nostrae mos atque ingenium nobis sese prodatur. Etenim manichaeorum haeresim ita sibi invisam habuit, ut praeter librum quem de ea scripsit singularem, vel in exegeticis tractatibus, v. gr. in commentario ad Act. Apost., pro communi istorum temporum contra haereses pugnacitate, ad eam profligandam identidem recurrat². » Rien de plus exact que cette remarque. Bien que les Manichéens soient assez rarement désignés par leur nom (De Trinit., II, 6, 19, 548 BC; III, 18, 881 B; 19, 889 C, 892 A; 21, 904 A; 42, 989 B; in II Cor., 1724 D; in I Petr., 1756 A; 1759 B; 1760 A; 1764 A), leur pensée est constamment présente à l'esprit de Didyme. C'est eux qu'il désigne par les

Ägyptens, nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion von Thmuis; Leipzig, 1899. A. Brinkmann, dans Sitzungsberichten der kgl. Akademie der Wissenschaften; Berlin, 1894, p. 479 ss.

1. Cf. J. Leipoldt, Schenute von Atripe, und die Entstehung des national ägyptischen Christentums; Leipzig, 1903, p. 87.

2. F. Ch. Lücke, Quaestiones et vindiciae Didymianae; PG, 39, 1745 D-1746 A.

périphrases : οἱ τὰς φύσεις εἰσάγοντες, οἱ τὰς φύσεις δογματίζοντες, ψευδοδοξοῦντες ἐπὶ τῆς προνοίας, etc...¹; c'est contre eux qu'il défend la Providence, l'activité créatrice de Dieu, la liberté humaine, le caractère créé du démon, etc... On se rend compte, en le lisant, qu'autour de lui les Manichéens constituaient pour l'orthodoxie un péril constant, et que leurs doctrines insinuant faisaient parmi ses contemporains de nombreux prosélytes².

13) Ad philosophum. Un fragment en est conservé dans les Sacra Parallela Vatic. ; PG, 96, 248 D (cf. PG, 39, 1109 B) : Il ne faut pas, y est-il dit, se laisser vaincre par la douleur ; mais lutter contre elle aussi longtemps qu'on est en vie.

14) Περί ἀσωμάτων. Un fragment est donné par les Sacra Parallela Vatic. ; PG, 96, 524 D (cf. PG, 39, 1109 C) : ce ne sont pas seulement les enseignements du maître qui servent au disciple ; ce sont encore bien plus ses exemples, lorsqu'ils sont d'accord avec ses leçons.

15) Περί ψυχῆς. On doit en trouver un fragment dans le cod. Paris. graec. 151 ; cf. G. Karo et H. Lietzmann : Catenarum graecarum catalogus, p. 87 (Nachrichten der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen ; Philol. histor. Klasse, 1902, H. 3, p. 319).

16) De fide. Un fragment conservé dans l'Expositum Johannis Romanae Ecclesiae diaconi in Genesim (D, Pitra, Spicilegium Solesmense, I, 284) : c'est une explication de Gen. 1, 27. L'ouvrage paraît avoir eu une certaine importance, car le passage cité est emprunté au livre second.

17) Un fragment d'un livre dont le titre est perdu a été cité par Evagrius Ponticus dans le γνωστικὸς (ap. Socrate, Hist. Eccles., IV, 23 ; PG, 67, 520-521 ; — cf. PG, 39, 1109 B, où l'on donne à l'ouvrage de Didyme le titre de συμβουλή ἡθική ?). Ce fragment recommande la fréquente pensée de la Provi-

1. In Act. Ap., 1672 C ; 1676 B.

2. Cf. De Trin., III, 42, 989 B. Didyme a appris la doctrine manichéenne τὰ μὲν πείρα, τὰ δὲ ἀρετή...

dence et du jugement de Dieu : c'est en parlant de la Providence que l'on passe de l'ignorance et du vice à la vertu et à la gnose. Peut-être de tels conseils étaient-ils dirigés contre les Manichéens qui niaient la Providence.

18) Un assez grand nombre de fragments de Didyme, appartenant à des ouvrages inconnus par ailleurs, se trouvent cités dans les *Κεφάλαια θεολογικά* de Maxime le Confesseur, les *Sacra Parallela* de saint Jean Damascène, et la *Melissa* d'Antonius le Moine. La critique de ces divers florilèges n'a pas encore été faite, et il en manque une édition dans laquelle on puisse avoir confiance¹. Voici cependant l'indication des fragments que j'ai pu recueillir dans les textes réimprimés par Migne. On ne sera pas étonné qu'un grand nombre de ces fragments apparaissent en double ou en triple : la précieuse étude de K. Holl sur les *Sacra Parallela* de Jean Damascène a jeté quelque lumière sur les sources communes des florilèges auxquels on a ici affaire.

Maxime le Confesseur	Jean Damascène	Jean Damascène	Antoine le Moine
<i>Capita theologica</i>	<i>Parallel. Vatican.</i>	<i>Parallel. Rupefuc.</i>	<i>Melissa</i>
PG, 91	PG, 95-96	PG, 96	PG, 136.
725 D			
813 C	95,1548 D		
822 BC = 968 C ²	96,359 D		933 D
864 A	95,1093 B ³		
944 AB	96,236 B		
948 D ⁴	96,61 B	96,537 CD	952 D-953 A

1. Cf. K. Holl, *Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus*, TUNF, t. I, 1, Leipzig, Hinrichs, 1897.

2. Maxime, 822 BC, cite à la suite 3 fragments : ἐντυγχάνειν δεῖ...; τὸ εἰδέναι..., τὸν γνωστικόν. Le 2^e fragment seul τὸ εἰδέναι se retrouve 968 C, et est cité dans les *Sacra Parallela* 96, 359 D. Antoine le Moine, 933 D, cite les deux derniers fragments : τὸ εἰδέναι et τὸν γνωστικόν.

3. Le fragment est cité par les *Sacra Parallela*, 1093 B, comme faisant partie du commentaire de Didyme sur Isaïe. Maxime n'indiquait pas cette référence.

4. Maxime, 948 D; *Parallel. Vaticana*, 96, 61 B; Antoine, 952 D-953 A, n'ont ici qu'un fragment très court sur le médecin. Les *Parallela Rupefucaldinai*.

Maxime le Confesseur	Jean Damascène	Jean Damascène	Antoine le Moine
Capita theologica	Parallel. Vatican.	Parallel. Rupefuc.	Melissa
PG, 91	PG, 98-96	PG, 96	PG, 136.
965 A ¹	95,1560 B		824 D
	95,1473 CD = 96,101 C ²		892 D
	95,1097 C ³		1084B

Ce sont naturellement les Sacra Parallela qui donnent le plus grand nombre de fragments. Le tableau précédent ne contient que la liste de ceux qui ont leurs parallèles chez Maxime le Confesseur ou chez Antoine le Moine. On aura particulièrement remarqué que tous les fragments fournis par les *Capita theologica*, un excepté, avaient été repris par Jean Damascène; et que la *Melissa* à son tour ne faisait guère que reproduire des morceaux déjà cités antérieurement.

Les Sacra Parallela ont en propre les passages suivants : PG, 95, 1079 C; 1085 D; 1097 A; 1169 BC (in *Isaiam*); 1169 C (Ex lib. VI in *Is.*); 1169 C (Ex libro III in *Is.*); 1256 A; 1277 A⁴; 1353 B; 1381 B (cf. *Paral. Rupefucal.*, 96, 520 A); 1396 A; 1416 A; 1531 A (contra *Manichaeos*)⁵;

96, 537 CD, complètent ce texte, et ajoutent au médecin le général, le pilote et le philosophe.

1. Maxime, 965 A, a ici un seul fragment τὰ μὲν ἀκούσια. Les *Parallela Vaticana*, 95, 1560 B, citent deux fragments εἰ πρῶτον ἀγνοία..., et τὰ μὲν ἀκούσια. On notera que chez les deux auteurs, le morceau τὰ μὲν ἀκούσια est inachevé, et s'arrête brusquement après le mot ἐκονσίων.

2. Le texte le plus complet du morceau est celui de 95, 1473 CD : Μακάριόν ἐστιν ἀληθὺς... ἡ ἀσωτίας πτωχεύσαντας *Sacra Paral.*, 96, 101 C et Antoine, 892 D n'ont que les dernières lignes μείζονα καὶ σπουδαιότερον... ἡ ἀσωτίας πτωχεύσαντας.

3. Antoine donne ce texte sans nom d'auteur, et suivant un passage attribué à Jean Chrysostome. Les *Sacra Parallela* l'attribuent à Didyme (cf. Mingarelli, *De Didymo comment.*; PG, 39, 201 C).

4. Dans l'édition des *Sacra Parallela* par Lequien, ce passage est attribué à saint Grégoire de Nysse. Mingarelli, PG, 39, 717 CD, note 37, remarque que le cod. Nanianus, p. 509, l'attribue à Didyme; et il ajoute qu'il n'a trouvé nulle part dans Grégoire de Nysse notre fragment, tandis que Didyme présente avec lui de nombreuses ressemblances; cf. *De Trin.*, II, 14 PG, 39, 717 A; *De Sp. S.*, 5, 1036-1037.

5. Le fragment peut appartenir au début du livre qui est perdu. Cf. *supra* s. n. 12, p. 33.

— 96, 73 A; 89 C; 141 CD (cf. Parallela Rupefucaldina, 96, 541 B)¹; 220 B; 248 D (cf. le même passage Parallela Vaticana 95, 1312 A); 248 D (ad Philosophum); 273 B; 320 D-321 A; 324 D; 340 C; 344 AB; 348 AB; 372 C-373 A²; 397 A; 421 C; 436 A. Les Parallela Rupefucaldina sont seuls à citer les fragments : PG, 96, 484 A (ἐκ τοῦ εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην); 524 D (ἐκ τοῦ περὶ ἀσωμάτων; cf. PG, 39, 1109 C); 525 A (ἐκ τοῦ εἰς τὸν Ἡσαΐαν).

On trouvera encore quelques scholies de Didyme imprimées dans l'ouvrage de K. Holl : *Fragmente vornicänischer Kirchenväter, aus den Sacra Parallela herausgegeben*, TUNF, V, 2; Leipzig, 1899³. D'autre part, Th. Schermann, *Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V bis VIII Jahrhundert*, TUNF, XIII, 1; Leipzig, 1904; p. 22, donne l'indication que la chaîne d'André de Samosate contient aussi des fragments de Didyme, à côté de citations d'autres Pères comme Hippolyte, Méthodius, Damase, Athanase, Eustathe d'Antioche, etc...

Il y aurait aussi, au témoignage de Montfaucon, *Bibliotheca Coisliniana*, p. 111 et 191 (cf. Montfaucon, *Bibliotheca Bibliothecarum*, p. 1051), des fragments ou des pensées de

1. Les Parallela Vaticana, 96, 141 CD, citent à la file sans autre indication cinq fragments de Didyme, dont voici les incipit : ἡ τῶν ἀμαρτημάτων; — τὴν παροῦσαν ἀρετὴν; — τὸ μὴ ἀναστῆναι; — τῶν ἀπὸ ἀσθεΐας; — Ἀρχὴ σωτηρίας. Les deux premiers fragments se retrouvent dans les Parallela Rupefucaldina, le premier avec l'indication : ἐκ τοῦ λόγου εἰς τὸν Ἰωβ; le second avec le titre suivant : εἰς τὸν Ἀδὰμ καὶ τὸν Δαβὶδ.

2. Ce fragment assez long raconte l'origine des courses de chars, et cite tous les héros qui les ont amenées à leur perfection : Enyliostes fils de Poseidon, Dipolis, Ōenomaos, Romulus. Il explique aussi la signification symbolique du stade. Ce sont là des idées bien étrangères aux préoccupations de Didyme, et qui porteraient à mettre en doute l'authenticité du morceau.

3. Cf. K. Holl, op. cit., p. 124, n. 325 (PG, 95, 1264 C, donne ce fragment sans nom d'auteur); p. 124, n. 328 (cf. PG, 95, 1297 B, id.); p. 125, n. 329 (cf. PG, 95, 1584 B avec le lemma Clément.); p. 125, n. 330; p. 125-126, n. 333 (cf. PG, 96, 89 C); p. 126, n. 334; p. 155, n. 393 (cf. PG, 96, 273 B avec le lemma Denys d'Alexandrie; le ms. P, 290^r, rapporte ce passage au commentaire de Didyme sur l'Ecclésiaste); p. 233, n. 501 (cf. PG, 96, 236 B).

Didyme dans une œuvre de saint Nicon (vers 1060), intitulée *Pandectes*. Ces fragments pourraient, semble-t-il, se rapporter au commentaire de l'Écriture Sainte.

Il va sans dire que tous les fragments mentionnés ci-dessus n'ont pas nécessairement la même valeur, et qu'un certain nombre d'entre eux peuvent n'offrir qu'une authenticité douteuse. On ne saurait d'ailleurs indiquer à quels ouvrages de Didyme ils sont empruntés, sauf pour les cas rares où le florilège a pris le soin d'indiquer sa source. D'ordinaire, ils présentent surtout des préoccupations morales, d'après le caractère général du recueil dans lequel ils ont été introduits. Ils manifestent en tout cas l'intensité de la production littéraire de Didyme.

En terminant la notice qu'il lui consacre dans le *De vir. illustr.*, 109, Jérôme, après avoir cité une liste, pourtant déjà longue, d'ouvrages très divers d'inspiration et de nature, ajoute que Didyme a composé encore *infinita alia quae digerere proprii indicis est*. Ces paroles sont à retenir : elles nous avertissent du moins que la liste précédente n'a pas la prétention d'être pleinement exhaustive, mais seulement d'indiquer ceux des ouvrages ou des fragments de Didyme qu'il nous est possible d'atteindre aujourd'hui.

19) On peut placer ici, par manière d'appendice, l'examen de l'hypothèse de J. Dräseke, touchant la composition didymienne des deux livres attribués à Athanase : *De incarnatione Domini nostri Jesu Christi contra Apollinarium*. En 1889, dans un article paru sous le titre d'*Athanasiana*, dans les *Theolog. Stud. und Kritik.*, p. 79 ss., et réimprimé la même année dans ses *Gesammelten patristischen Untersuchungen*, p. 169-207, avec le titre nouveau : *Zwei Gegner des Apollinarios*, J. Dräseke avait supposé que ces deux livres contre Apollinaire avaient été composés, le premier (PG, 26, 1093-1132) par Didyme; le second (PG, 26, 1131-1166) par le disciple de Didyme, Ambroise. En 1895, il reprit encore, pour la développer, la même idée dans un article de

la Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, p. 238-269 : Zur Athanasios' Frage.

La théorie de Dräseke, on le conçoit sans peine, comprend deux parties, qui sont complètement indépendantes l'une de l'autre : l'inauthenticité athanasienne des livres contre Apollinaire placés sous le patronage de l'évêque d'Alexandrie; — et leur attribution à Didyme et à son disciple Ambroise. De cette thèse, la première proposition paraît solidement établie : en 1895, J. Dräseke, rendant compte dans la Zeitschrift für Kirchengeschichte de l'ouvrage de H. Sträter : Die Erlösungslehre des hl. Athanasius, pouvait écrire que sur ce point sa démonstration était acceptée par O. Zöckler, W. Schultze, N. Bonwetsch, A. Engelbrecht, G. Krüger¹, H. Gelzer². A ces noms, il faudrait ajouter maintenant ceux de O. Bardenhewer³, de F. Loofs⁴; et surtout ceux de A. Stülcken⁵ et de Karl Hoss⁶. La démonstration de A. Stülcken en particulier peut être considérée comme décisive; et l'on admettra volontiers que les deux livres contre Apollinaire forment deux ouvrages indépendants l'un de l'autre, et ne doivent ni l'un ni l'autre être attribués à saint Athanase.

J. Dräseke met ici en avant les noms de Didyme et d'Ambroise d'Alexandrie. Malheureusement cette seconde partie de sa démonstration est beaucoup moins solidement appuyée que la première. C'est sans raison suffisante, ainsi que le note J. Leipoldt⁷, que J. Dräseke attribue ces deux livres à deux auteurs différents. Encore qu'ils forment deux ouvrages distincts, le style aussi bien que la doctrine

1. Cf. cependant ThJB, 1895, p. 179 s.

2. ZKG, XV (1895), p. 604.

3. O. Bardenhewer, Les Pères de l'Église, trad. franç., t. II, p. 40.

4. F. Loofs, art. Athanasius, RE³, II, 201; Leitfaden⁴, p. 238, note.

5. A. Stülcken, Athanasiana, Leipzig, 1899, p. 70 sqq.

6. K. Hoss, Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius, Freiburg, 1899.

7. J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 24.

exposée semblent exiger l'unité d'écrivain. Cet écrivain sera-t-il Didyme? Évidemment, nous ne nous laisserons pas arrêter par le manque absolu de témoignages externes, car d'autres œuvres de Didyme sont dans le même cas. D'autre part, l'auteur du *Contra Apollinarium* a un certain nombre d'expressions et de préoccupations doctrinales qui sont chères à Didyme : on relèvera particulièrement son opposition au manichéisme (I, 3, PG, 26, 1097 B; 12, 1116 A; 14, 1120 B; 15, 1120 C; 21, 1129 C; II, 3, 1136 C; 8, 1144 BC; 19, 1165 A); l'emploi fréquent du mot *δεσπότης* appliqué au Christ (I, 1, 1093 B; 3, 1097 A; 9, 1108 B; 10, 1109 C); l'explication de l'ὁμοούσιος : τὸ ὁμοούσιον καὶ ἀπαθὲς καὶ ἀνεπίδεκτον θανάτου πρὸς τὸ ὁμοούσιον ἔνωσιν καθ' ὑπόστασιν οὐκ ἐπιδεχόμενόν ἐστιν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν, καθ' ὑπόστασιν δὲ τὴν ἰδίαν τελειότητα ἐκδεικνύμενον (I, 12, 1113 B; cf. I, 9, 1109 A) qui suppose la formule chère à Didyme μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις¹. Mais aucun de ces faits n'est caractéristique; et c'est tout au plus si l'on pourrait s'en servir pour penser que l'auteur de nos deux livres appartenait au même milieu doctrinal que Didyme. Par contre, l'ensemble du style et de la manière d'être révèle une personnalité toute différente de Didyme : non seulement l'auteur du *Contra Apollinarium* ne donne que très rarement au Christ le nom de σωτήρ (I, 14, 1120 A; 15, 1121 B) pour lequel Didyme a une prédilection marquée : les particularités de son vocabulaire, la construction de ses phrases, la rapidité de son argumentation ne s'accordent en aucune façon avec l'allure ordinaire de Didyme, dont le style traînant et languissant contraste avec le sien.

Il resterait possible, il est vrai, d'accorder à J. Dräseke que du moins les livres *Contre Apollinaire* sont l'œuvre d'un disciple de Didyme : ils se présentent bien comme provenant du milieu alexandrin et inspirés par l'influence d'Atha-

1. A. Stülcken; *Athanasiana*, p. 75.

nase. Or, précisément nous savons par Jérôme¹ qu'Ambroise d'Alexandrie, auditeur de Didyme, avait écrit contre Apollinaire *volumen multorum versuum de Dogmatibus*. Toutefois le nom même d'Ambroise — qui nous est inconnu par ailleurs — ne s'impose pas ici; et l'on doit se demander si l'indication de Jérôme touchant la longueur de son ouvrage n'est pas contre nos livres, qui paraissent plutôt courts.

Ce qui vient d'être dit permet aussi de juger la remarque de A. Stülcken, à propos de l'Oratio IV contra Arianos : « La fin, c. 30 ss., écrit-il², est dirigée contre les mêmes adversaires que la lettre à Epictète, et présente de nombreux points de contact avec le Contra Apollinarium. Si elle pouvait être séparée du reste, on ferait bien de la rapprocher de ce dernier écrit. Et si Dräseke avait raison de voir dans Didyme l'auteur du premier livre contre Apollinaire, on pourrait peut-être attribuer à Didyme, qui depuis 340 était à la tête de l'école catéchétique, l'Oratio IV adv. Arianos (?). » Le point d'interrogation qui termine cette note montre le peu d'importance que lui attache son auteur. Il n'y a de fait aucune raison pour attribuer à Didyme l'Oratio IV contra Arianos, ni même de penser qu'il ait manifesté dès 340 son activité littéraire.

20) E. Stolz, Didymus, Ambrosius, Hieronymus, ThQu, 1905, p. 395-396, note, pense que les sept dialogues De Trinitate (PG, 28, 1115-1338) qui nous sont parvenus sous les noms d'Athanase et de Maxime doivent être restitués à Didyme; il n'en apporte comme preuve que l'explication identique d'Am., 4, 12 par l'auteur des dialogues (III, 26; PG, 28, 1244 ss.) et par Didyme, De Sp. S., 14; PG, 39, 1046 D. Je ne sache pas que cette hypothèse ait été développée depuis, et l'examen des dialogues est loin de la rendre probable. J. Dräseke avait auparavant attribué trois de ces dialogues à Apollinaire de Laodicée; cf. sur cette attribution G. Voisin :

1. Jérôme, De vir. illustr., 126; ed. Richardson, p. 54.

2. A. Stülcken, Athanasiana, p. 58, note 2.

La doctrine trinitaire d'Apollinaire de Laodicée, RHE, t. II (1901), p. 40 ss.

2° COMMENTAIRES EXÉGÉTIQUES.

Didyme avait composé de nombreux commentaires bibliques : *παλαιάν καὶ καινὴν διαθήκην ἡρμήνευσε κατὰ λέξιν*, dit de lui Palladius¹; *τὰ θεῖα λόγια παλαιάς καὶ καινῆς διαθήκης οὕτως ἀκριβῶς ἐγνώκει, ὥστε πολλὰ μὲν ἐκδοῦναι βίβλια*, écrit Socrate²; et Jérôme énumère avec admiration un grand nombre de ses ouvrages exégétiques³. De tous ces travaux, aucun ne nous est parvenu dans son intégrité. De bonne heure, on prit l'habitude de composer avec les plus beaux morceaux des Pères, des commentaires composites, connus sous le nom de chaînes; ce n'est que par les fragments ainsi conservés dans les chaînes — ils sont d'ailleurs extrêmement nombreux — que nous pouvons nous rendre compte de l'activité de Didyme comme commentateur.

Ici une double remarque s'impose : et d'abord, il n'est pas certain que tous les fragments cités dans les chaînes appartiennent à des commentaires bibliques; et que la présence, dans une chaîne de la Genèse par exemple, d'un texte de Didyme nous autorise à conclure que Didyme a composé un commentaire complet de la Genèse. Mais plus une chaîne sur un livre donné contiendra de fragments de Didyme, plus sera grande la probabilité que Didyme a commenté ce livre, et que les fragments cités proviennent de son commentaire⁴.

En second lieu, il faut noter que l'authenticité des passages cités par les chaînes est toujours beaucoup moins certaine que celle des livres entiers : non seulement les auteurs sont fréquemment cités par des abréviations, et la formule Δ^c peut aussi bien désigner Diodore ou Dionysios que Didyme;

1. Palladius, Hist. Laus., 4.

2. Socrate, Hist. Eccles., IV, 25.

3. Jérôme, De vir. illustr., 109.

4. Cf. J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 17.

mais les copistes ont omis ou altéré ou changé de place les indications des références; et le travail de critique auquel donnerait lieu l'identification de tel ou tel fragment déterminé est pratiquement impossible. Sans apporter le même dédain que paraît manifester Leipoldt¹, on doit cependant dire qu'une certaine défiance est de rigueur chaque fois qu'il s'agit de la valeur de ces chaînes².

A. Ancien Testament.

1. Genèse. L'existence d'un commentaire de Didyme sur la Genèse nous est attestée par Jérôme. Ep. 73 ad Evangelum presbyterum, 2 (PL, 22, 677). Jérôme l'avait consulté à propos de Melchisedech : Didyme y enseignait, comme son maître Origène, que Melchisedech était un ange. Il en reste des fragments dans les chaînes de Lippomanus et de Nicéphore³ : c'est d'après cette dernière que sont imprimés les fragments de PG, 39, 1111-1114, cf. Karo-Lietzmann, p. 3 sqq. Sur le fragment publié par Pitra, in Gen., 1,27, cf. sup. sub n. 16.

2. Exode. Quelques fragments extraits de la chaîne de Nicéphore, PG, 39, 1113-1116. Cf. Karo-Lietzmann, p. 3 sqq.

3. Εἰς τὸν Ἀὐτ καὶ τὸν Δαβὶδ. Un fragment cité sous ce titre dans les Sacra Parallela, PG, 96, 141 CD = 541 B. On ne saurait dire d'ailleurs ce que pouvait être cet écrit; cf. inf. sub n. 13.

4. PG, 39, 1115-1120 reproduit d'après la chaîne de Nicéphore un certain nombre de fragments sur II Sam. 22. Un autre passage sur le même chapitre est donné par L. A. Mingarelli, De Didymo commentarius, PG, 39, 145 BC. On sait que II Sam. 22 est la même chose que le Psaume 17 (Sept.).

1. J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 17 : « Die Catenenbruchstücke sind durchweg sehr wenig ergiebig. So musste ich es für Zeitvergeudung halten, zu ihrer Ergänzung auch nur eine Stunde zu verschwenden.

2. Cf. G. Karo-H. Lietzmann, Catenarum graecarum catalogus, Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil. hist. Klasse, 1902, p. 1-66; 299-350; 559-620; et tirage à part de 180 pp.

3. La chaîne de Aloys. Lippomanus (Lugduni, 1657) s'accorde seulement en partie avec celle de Nicéphore, et renferme de nouveaux fragments.

De fait, tous ces fragments se retrouvent dans le commentaire des Psaumes, qui renferme un plus grand nombre d'extraits de Didyme que le commentaire de II Sam.¹. Bien que la chaîne de Nicéphore sur II Sam. soit incomplète (cf. Karo-Lietzmann, p. 18), Leipoldt admet cependant que les chaînes sur II Sam. ne présentent aucun fragment de Didyme en dehors de ce chapitre xxii². Un fragment sur I Reg. a été signalé dans un manuscrit de l'Escorial par M. Faulhaber : *Die Katenenhandschriften der spanischen Bibliotheken*, ap. *Biblische Zeitschrift*, 1903, t. I, p. 251.

5. Didyme, in I Joan., 1799 B, annonce une explication de Isaïe 6. Fait-il allusion à un commentaire ? et l'a-t-il jamais composé³ ?

6. D'après Jérôme, *De vir. ill.*, 109, Didyme avait écrit dix-huit livres sur Isaïe. L'indication est précisée, *Comment. in Isaiam proph.*, prolog. ; PL, 24, 21, où il est dit que ce commentaire commençait au chap. xl d'Isaïe, et allait jusqu'à la fin du livre. Fragments conservés dans les *Sacra Parallela* ; PG, 95, 1093 B ; 1169 BC ; du troisième et du sixième livres, 1169 C ; du douzième κεφάλαιον, 96, 525 A.

7. Trois courts fragments sur Jérémie dans : Michaelis Ghislerii Romani ex clericis regularibus, in *Jeremiam prophetam Commentarii...* Lugduni, 1623, 2 vol. fol. ; t. I, p. 39 A ; t. II, p. 740 D, 753 BC ; — cf. Karo-Lietzmann, p. 111 (343). M. Faulhaber, *Die Prophetenkatenen nach römischen Handschriften* (Freiburg i. B., 1899), p. 107, signale dans le ms. Ottobon. 452 quatre fragments de Didyme sur Jérémie 1,45 ; 31,31 ; 21 ; 34 35,13 dont un seul inédit, et note que le second et le quatrième de ces fragments sont une polémique contre les Juifs⁴.

8. Le commentaire sur Osée comprenait trois livres, et

1. Cf. Didymus in Psalm. 17 ; PG, 39, 1243.

2. J. Leipoldt, *Didymus der Blinde*, p. 18.

3. Cf. Chr. F. Lücke, ap. PG, 39, 1799 D, note 63.

4. Le fragment sur Jer. 31, 31, publié déjà dans Ghislerius, appartient en réalité à Astérius d'Amasée, hom. 15 in Psalm. 5 ; PG, 40, 393 A.

avait été composé en 386 sur la demande de Jérôme; cf. Jérôme, *De vir. illustr.*, 109; *Apol. adv. libr. Rufini*, III, 28; PL, 23, 478 D; com. in *Osee proph.*, prolog.; PL, 25, 819 B-820 A; com. in *Zachar. proph.*, prolog.; PL, 25, 1418 A. Jérôme s'en était servi pour son propre commentaire. Un fragment, *Sacra Parallela*; PG, 95, 1381 B = 96, 520 A.

9. Le commentaire sur Zacharie avait aussi été rédigé à la prière de Jérôme en 386; il se composait de cinq livres, et avait un caractère purement allégorique. Cf. Jérôme, *De vir. illust.*, 109; com. in *Osee proph.*, prolog.; PL, 25, 819 B-820 A; com. in *Zachar. proph.*, prolog.; PL, 25, 1418 A. De celui-ci encore, Jérôme se servit pour son interprétation. Il est complètement perdu; mais certains passages du *De Trin.*¹ permettent de se faire une idée des explications de Didyme, et aussi des emprunts faits par Jérôme.

10. Le commentaire sur tous les Psaumes est attesté par Jérôme, *De vir. illustr.*, 109, et *Ep. 112 ad Augustinum*, 20; PL, 22, 929. Ce devait être, à en juger d'après les nombreux fragments qui nous en restent, une œuvre considérable. On en a quatre éditions incomplètes.

a) Balthasar Corderius, *Expositio Patrum graecorum in Psalmos*, Antverpiae, 1643.

b) Mingarelli, ap. PG, 39, 1617-1622; cf. aussi 145 BC, 636 CD.

c) A. Mai, ap. PG, 39, 1155-1616.

d) Daniel Barbarus, *Aurea in l Davidicos psalmos doctorum graecorum catena*, Venise, 1569.

Cf. Karo-Lietzmann, p. 20 sqq.; J. Leipoldt, *Didymus der Blinde*, p. 19-21, étudie les relations des trois textes a), b) et c), qui ont entre eux de très nombreux points de contact².

1. Cf. *De Trinit.*, II, 14; PG, 39, 704 B, 705 A.

2. Un bon nombre de fragments sont ailleurs attribués à d'autres auteurs, par exemple à Théodoret. Cf. in *Psalm.* 5, 9, 1172 C, et Théodoret, PG, 80, 897 D; in *Psalm.* 39, 8, 1353 B, et Théodoret, PG, 80, 1157 A; in *Psalm.* 67, 30, 1448 C, et Théodoret, PG, 80, 1393 C; in *Psalm.* 26, 1, 1304 B, et Théodoret, PG,

11. Le commentaire sur les Proverbes fut traduit en latin par Epiphane, et utilisé par Cassiodore (Cassiodore, *De instit. divin. lit.*, 5; PL, 70, 1116). Les fragments publiés par A. Mai, NPB, VII, 2, 57, ont été réimprimés dans Migne, PG, 39, 1621-1646. D'autres fragments se trouvent dans les *Sacra Parallela*, cf. Holl, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter*, TUNF, V, 2, p. 124; dans Mingarelli, *De Didymo commentarius*, PG, 39, 180 BC, 181 A, 182 C; dans *Catena Graecorum Patrum in Proverbia Salomonis*, R. P. Theodoro Peltano, Soc. Jesu Theologo, interprete, Antverpiae, 1614. Cf. Karo-Lietzmann, p. 67 (299); H. Achelis, *Hippolytstudien*, TUNF, I, 4, Leipzig, 1897, p. 138-157¹; et inf. sub n. 18. Cf. PG, 87, 2, 1782 BD, 1783 C, etc... un certain nombre de fragments provenant de l'*Ἐρμηνεία* de Procope de Gaza.

12. Un commentaire du livre de Job est attesté par Jérôme, *De vir. illustr.*, 109. Les fragments publiés par Migne, PG, 1119-1154, d'après *Catena Graecorum Patrum in beatum Jobum collectae* Niceta Heraclea metropolita ex duobus mss. bibliothecae Bodleianae codicibus, graece nunc primum in lucem edita et latine versa, opera et studio Patricii Junii, Londini, 1637. Peut-être le fragment des *Sacra Parallela*, PG, 95, 1526 A, appartiendrait-il à ce commentaire sur Job. Il est possible de conjecturer d'après PG, 39, 1133 C : κατὰ δέ τινας, ὑποβάλλουσιν οἱ στίχοι... que Didyme se servait d'un texte écrit par stiques².

80, 1048 CD, etc... On a là une nouvelle preuve de la difficulté qu'il y a à s'assurer de l'authenticité des fragments conservés dans les chaînes.

1. H. Achelis, *Hippolytstudien*, p. 155-157, remarque qu'Anastase le Sinaïte, *Quaestiones et responsiones*, qu. 42, cite sous le nom d'Hippolyte : 1) un fragment sur Prov. 24, 50 s. (30, 15 s.); 2) un commentaire très court sur Prov. 24, 50-66 (30, 15-31). Or ce commentaire est en réalité fait de pièces et de morceaux. En particulier les fragments τὰ ἔθνη — ἀγαθῶν (N. Bonwetsch-H. Achelis, *Hippolytus Werke*, Leipzig, 1897, I, 2, p. 177, l. 18-20); τὰ ἔθνη — γωνίας (ib., p. 177, l. 21 — p. 178, l. 1) sont attribués à Didyme par Vatican. 1802. C'est un excellent exemple du peu de confiance qu'on doit avoir dans les chaînes.

2. Les fragments donnés par Paulus Comitulus, *Catena in Beatissimum*

13. Les *Sacra Parallela*, PG, 96, 141 C = 541 B, citent un morceau extrait d'un λόγος εἰς τὸν Ἰώβ. Peut-être le même que le commentaire. Cf. pour la forme du titre, sup. sub n. 3.

14. Un fragment sur le Cantique des Cantiques dans Eusebii, Polychronii, Pselli, in *Canticum Canticorum expositiones graece* Johannes Meursius primus nunc e tenebris eruit, publicavit, Lugduni Batavorum, 1617, p. 19. Peut-être un autre dans l'ἐπιτομή de Procope; PG, 87, 2, 1561 B. Cf. Karo-Lietzmann, p. 82, 86 (314, 318).

15. Des fragments sur l'Ecclésiaste sont mentionnés par Karo-Lietzmann, p. 79 sqq. (311 sqq.). Cf. le titre de l'ἐπιτομή de Procope de Gaza (ap. PG, 39, 237); Mingarelli, PG, 39, 719 B, n. 44; Angelo Mai, PG, 39, 1614 D, n. 42; K. Holl, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter*, TUNF, V, 2, p. 155.

16. Deux fragments sur Daniel 2, 34, imprimés par Faulhaber, *Prophetenkatenen*, p. 179, d'après cod. Ottobon. 452; cf. Karo-Lietzmann, p. 116 (348).

B. Nouveau Testament.

17. Un commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu est cité par Jérôme, *De vir. illustr.*, 109; *Comment. in Evang. Matth.*, prolog.; PL, 26, 20, qui l'avait utilisé dans son ouvrage sur le premier Évangile. D'après Fabricius-Harles, ap. PG, 39, 136 C, il serait cité dans les *Sacra Parallela*. H. Achelis, *Hippolytstudien*, p. 165-166, nous apprend qu'une chaîne copte bohaïrique, éditée par P. de Lagarde : *Catenae in Evangelia aegyptiaca quae supersunt*, Gottingae, 1886, renferme deux fragments de Didyme. D'autres fragments seraient à chercher dans une chaîne arabe manuscrite (*Götting.*, Arab. 103; *Orient.* 125³).

18. Jérôme, Ep. 121 ad Algasiam, 6; PL, 22, 1021, n'a pas

Job absolutissima CXXIV Graeciae doctorum explanationibus contexta (Lugduni, 1586), sont sensiblement les mêmes que ceux de la chaîne de Young.

trouvé dans Didyme de commentaire sur la parabole de l'économe infidèle, et il ignore s'il a écrit sur cette question. D'autre part, Balthasar Corderius, *Catena sexaginta quinque Graecorum Patrum in S. Lucam*, Antverpiae, 1628, cite, p. 217 s., un long fragment de Didyme dans la traduction latine. D'après lui (p. d'introd. ** verso), ce fragment proviendrait du commentaire des Proverbes; cf. Fabricius-Harles, PG, 39, 135 D. Selon J. Sickenberger, *Die Lukascatene des Niketas von Herakleia*, TUNF, III, 4; Leipzig, 1902, p. 70 : « L'indication Didymus que Corderius joint à un scholion sur Luc., 8, 5 ne se trouve pas dans Monac., 473 et non plus dans Marc., 494; il est anonyme dans les deux mss., parce qu'il forme encore une partie intégrante d'un scholion d'Origène sur les Proverbes. » Il semble probable d'admettre que Didyme n'avait pas commenté le troisième évangile.

19. Jérôme, *De vir. illustr.*, 109 mentionne un commentaire sur saint Jean. On en trouve des fragments :

a) *Sacra Parallela*, PG, 96, 484 A.

b) Balthasar Corderius, *Catena Patrum graecorum in sanctum Johannem ex antiquissimo graeco codice ms. nunc primum in lucem edita...*, Antverpiae, 1630¹.

c) A. Mai, NPB, IV, 2, 147 = PG, 39, 1645-1654.

Les fragments de b) et de c) sont généralement différents; ce qui rend d'autant plus regrettable l'omission de b) dans la réimpression de Migne; — cf. Karo-Lietzmann, p. 143 ss. (583 ss.)².

20 Les fragments sur les Actes des Apôtres appartiennent sûrement à un commentaire sur ce livre (Wolf, PG, 39, 1653, n. 22).

On les trouvera :

1. Tous les fragments de Didyme cités dans Cramer, *Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum*, t. II, Oxonii, 1844, se retrouvent dans Corderius.

2. In Joan., PG, 39, 1652 B-1653 A, est certainement inauthentique sous sa forme actuelle.

a) C. Wolf, *Anecdota graeca*, t. IV, p. 1 = PG, 39, 1653-1678.

b) Cramer, *Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum*, t. III; Oxonii, 1844.

c) Theophylacte, *Comment. in Act. Apost.*; PG, 125, 528 B; 572 B; cf. PG, 39, 251.

Migne a négligé les textes de b) et c). Tous les fragments de a) se trouvent dans Cramer, parfois sous une forme différente, p. 25-175; Cramer, p. 21, 187-413 a encore une trentaine de textes de Didyme dont on ne trouve pas trace dans Wolf. Le passage PG, 1672 B, qui cite Jean Chrysostome est naturellement inauthentique. « Dans les chaînes de Cramer sur les Actes des Apôtres, remarque le continuateur de Dom Ceillier, on trouve souvent cité à côté de Didyme un auteur anonyme, qui le plus souvent ne fait que le transcrire ou l'abréger... Il est certain par conséquent que Didyme a été mis à contribution par un auteur plus récent; et c'est un fait dont il faut tenir compte dans l'examen de l'authenticité de ces passages ¹. »

21. Cramer, *Catena...*, t. IV, p. 196 s., publie un fragment de Didyme sur l'Épître aux Romains, VII, 20; cf. Karo-Lietzmann, p. 158 ss. (598 ss.).

22. Jérôme mentionne Ep. 49 ad Pammachium, 3; PL, 22, 511, le commentaire de Didyme sur la première Épître aux Corinthiens; et Ep. 119 ad Minervium et Alexandrum monachos, 5; PL, 22, 968-970, en cite un long fragment dans la traduction latine.

23. De nombreux et importants fragments sur la seconde lettre aux Corinthiens ont été publiés par A. Mai, NBP, IV, 3, 114 ss. (= PG, 39, 1680-1732). Cf. Karo-Lietzmann, 161 (601 ss.); C. H. Turner, *Greek patristic commentaries on the pauline Epistles*, ap. Hastings, *Dictionary of the Bible*, extra-vol., p. 488 a, 522 ab, 524 b.

1. D. Remy Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés...* éd. Vivès, 1860, t. V, p. 620.

24. Un commentaire de la lettre aux Galates est utilisé par Jérôme en 387 pour son explication de cette épître (Comment. in Ep. ad Gal. prolog.; PL, 26, 309); cf. Ep. 112 ad Augustinum, 4; PL, 22, 918.

25. Sur la lettre aux Éphésiens, Didyme avait écrit un bref commentaire (commentarioli) que Jérôme imite dans ses trois livres sur cette épître, avec ceux d'Origène et d'Apollinaire : vel transferens vel imitans, dit-il de son ouvrage, Apol. adv. lib. Rufini, I, 21; PL, 23, 414; cf. Apolog. adv. lib. Ruf., I, 16; PL, 23, 409; Com. in Epist. ad Ephes. prolog.; PL, 26, 440, 442.

26. Il est très douteux que Didyme ait commenté la première aux Thessaloniciens, que Jérôme ne cite pas Ep. 119, 8. Cependant, la lettre 120 ad Hedibiam, 12; PL, 22, 1005 mentionne à propos de I Thes., 5, 23, ceux qui s'appuyent sur ce passage pour enseigner la division trichotomiste de l'homme : c'était le cas de Didyme.

De ce qui précède résulte en tout cas que Didyme n'a pas commenté le corpus des épîtres paulines, mais seulement un certain nombre d'entre elles, et qu'il n'a pas donné la même importance à ces différents commentaires.

27. Un fragment sur l'Épître aux Hébreux est imprimé par Cramer, Catena..., t. VII, p. 131. Cf. Karo-Lietzmann, p. 162 s. (602 s.). D'après J. Leipoldt¹, ce fragment ne proviendrait pas d'un commentaire.

28. L'existence d'un commentaire de Didyme sur les Épîtres catholiques est attestée par Cassiodore, De instit. divin. litter., 8; PL, 70, 1120 : Sed cum de reliquis canonicis epistolis magna nos cogitatio fatigaret, subito nobis codex Didymi graeco stilo conscriptus in expositionem septem canonicarum epistolarum, Domino largiente, concessus est, qui ab Epiphanio, viro disertissimo, divinitate juvante, translatus est. C'est cette œuvre d'Épiphane, qui est réimprimée

1. J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 22.

dans PG, 39, 1749-1818. Elle est accompagnée des fragments grecs, publiés en 1829-1832 par Fr. Ch. Lücke, *Quaestiones ac vindiciae Didymianae*, Göttingae, 4°. Mais elle soulève de graves discussions. Il est à remarquer, avant tout, que Jérôme ne dit rien d'un commentaire de Didyme sur les lettres catholiques; bien plus, vers 540, Cosmas Indicopleustes, *Topographia christiana*, VII; PG, 88, 371 D, écrit que de tous ceux qui ont commenté les Saintes Écritures, personne n'a interprété les épîtres catholiques. Le seul témoignage ancien reste donc celui de Cassiodore; et l'examen de l'enarratio latine n'est pas sans amener des doutes sur sa valeur.

« Le commentaire que nous avons sous le nom de Didyme, écrit le savant Dom Ceillier, a tout l'air d'être l'œuvre d'un auteur latin, et non d'un grec. Le style n'en est point gêné comme l'est ordinairement celui des traductions; il coule de source. Mais ce qui est plus remarquable, l'auteur regarde les Grecs comme lui étant étrangers, et leur langue comme n'étant pas la sienne¹. Il y a plus, c'est que l'auteur de ce commentaire cite partout l'Écriture Sainte non selon le grec, mais suivant la Vulgate, d'où il est naturel de conclure qu'il n'est pas grec d'origine. C'est même une preuve particulière que ce commentaire ne peut être le même qu'Épiphane traduisit à la prière de Cassiodore, puisque ce traducteur met ordinairement dans ses traductions les mêmes versions de l'Écriture dont s'étaient servis ceux dont il traduit les ouvrages². » Dom Ceillier ajoute encore que, selon toute apparence, l'auteur de l'enarratio n'a écrit que longtemps après la mort de Didyme et après la naissance de l'hérésie des Eutychiens³.

Ce n'est pas seulement le contenu de l'enarratio qui donne prise à la critique; c'est aussi la tradition du texte lui-même.

1. In I Petr., 1758 D-1759 A; in I Joan., 1789 C.

2. Dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés*, éd. Vivès, Paris, 1860; t. V, p. 614 s.

3. Cf. in I Joan., PG, 39, 1800 C.

Erich Klostermann, Ueber des Didymus von Alexandrien in epistolas canonicas enarratio, TUNF, XIII, 2, Leipzig, 1905, a montré en effet, en comparant les fragments grecs attribués à Didyme et la chaîne de Cramer, t. VIII, qu'un grand nombre de ces fragments étaient dans cette dernière chaîne attribués à des auteurs divers, Origène, Chrysostome, Sévère; et que réciproquement, plusieurs fragments cités par Cramer dans sa chaîne manquaient dans l'enarratio; et il s'est demandé si le traducteur n'a pas simplement placé en titre de son ouvrage le nom de Didyme parce qu'il se trouvait en tête du premier fragment qu'il citait (cf. Cramer, VIII, 2, 8). Cette hypothèse d'ailleurs avait déjà été faite par Fr. Chr. Lücke, Quaestiones ac vindiciae Didymianae (PG, 39, 1747 B-1748 B) : « Epiphanius, qui commentarium nostrum ex graeco latinum fecit, videtur mihi quidem ex eo catenam, ut tunc moris fuit, summariam composuisse, ita ut ad libita omitteret ac quasi interverteret ea quae ipsi aut offensionis aliquid habere, aut minus necessaria aut obscuriora visa fuissent... Posses quidem ex loco Cassiodori supra allato hoc tuo jure conjicere, codicem enarrationis graecum, qui Cassiodoro oblatus est, non totam eam, sed dudum a graecis in catenae breviarium redactam continuisse. »

Peut-être l'examen des manuscrits vient-il confirmer l'opinion proposée par Fr. Chr. Lücke et par Klostermann, et faut-il penser que Cassiodore lui-même fut le premier à se tromper, en attribuant à Didyme l'enarratio qu'il faisait traduire. En effet, avant de parler de la découverte de l'enarratio, Cassiodore écrit : In Epistolis canonicis, Clemens Alexandrinus presbyter, qui et Stromateus vocatur, i. e. in epistola S. Petri prima, S. Joannis prima et secunda et Jacobi, quaedam attico sermone declaravit... quae nos... transferri fecimus in Latinum... S. quoque Augustinus ep. Jacobi apostoli solita diligentiae suae curiositate tractavit, quam vobis in membranaceo codice scriptam reliqui. Sed cum de reliquis etc... (De inst. div. lit., 8; PL, 70, 1120). Or

le codex Laudunensis 96 (VIII^e-IX^e s.) porte en titre : Haec insunt expositiones in epistolis canonicis apostolorum, id est Clementis episcopi Alexandrini, Didimi et Sci Augustini. Et ceteri. Caute lege, et intellege quia expulsi sunt de Roma ; — le codex Berolinensis, 45 (ol. Phill., 1665, XII^e-XIII^e s.) contient également les adumbrationes de Clément, suivies de l'enarratio de Didyme, puis de l'Explanatio de Bède sur les Actes. Enfin le codex Laurentinus lat., XVII-17 (XI^e s.), a un prologue qui commence ainsi : Quatuor fuerunt expositores super epistolas catholicas, scilicet Beda et Clemens, et Didymus super unam Jacobi et II (duas) Petri et I (unam) Judae. Augustinus autem III (tres) Joannis exponit¹. Ce sont là les autorités mêmes invoquées par Cassiodore. N'est-on pas en droit de penser que de bonne heure le nom de Didyme fut associé à celui de Clément d'Alexandrie, et à celui d'Augustin ; et que Cassiodore avait déjà affaire à un manuscrit qui ne contenait plus l'œuvre authentique de Didyme, mais une chaîne composée de fragments d'origines diverses ?

On le voit, ces objections sont graves. Il ne suffit pas de dire avec Dom Ceillier que l'enarratio qui nous est parvenue n'est pas l'œuvre d'Épiphane, puisque toutes les autorités manuscrites s'accordent à nous la présenter comme telle ; et l'on conserve, malgré les remarques du savant bénédictin, de bonnes raisons pour penser qu'elle est la traduction d'un commentaire grec, et non une œuvre latine originale : la principale de ces raisons étant l'existence des fragments grecs publiés par Lücke et par Cramer. Mais il paraît difficile de continuer à la regarder comme l'œuvre de Didyme : c'est sans doute déjà une chaîne qu'a traduite Épiphane,

1. Cf. Otto Stählin, Clemens Alexandrinus, dans les Griechische christliche Schriftsteller..., t. I, p. XLV.

Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des NT Kanons ; III Supplementum Clementinum, p. 11-14.

2. Un fragment de Didyme sur la I^{re} Petri est signalé dans deux manuscrits de l'Escorial par M. Faulhaber, Biblische Zeitschrift, t. I, 1903, p. 378.

chaîne dans laquelle peuvent se rencontrer d'importants fragments de Didyme, mais qui contient aussi en un inextricable amalgame des morceaux provenant d'auteurs différents. En toute hypothèse, il demeure actuellement impossible de se servir de l'Enarratio dans une étude de la théologie de Didyme.

Avec l'Enarratio in Epistolas catholicas, se clôt la longue liste des ouvrages de Didyme l'Aveugle. Une activité si prodigieuse n'était pas rare alors, et Didyme avait particulièrement, pour le soutenir, l'exemple de son maître Origène, qui, lui aussi, avait exposé l'ensemble de la foi chrétienne, et commenté la plupart des livres de l'Ancien et du Nouveau Testaments. Il est naturel qu'une œuvre aussi considérable vaille par la force de la pensée et la vigueur du raisonnement plus que par l'élégance du style. Ce n'est pas que les préoccupations littéraires aient toujours fait défaut aux écrivains chrétiens : ceux d'entre eux qui avaient longuement fréquenté les grandes écoles de la Grèce, un Basile, un Grégoire de Nazianze, un Apollinaire gardèrent de leur éducation un grand souci de la perfection de la forme¹. Tel ne fut pas le cas de Didyme. Saint Jérôme, qui était bon connaisseur, formule sur son style cette appréciation sévère : *Imperitus sermone est, sed non scientia : apostolicum virum ex ipso sermone exprimens, tam sensuum lumine, quam simplicitate verborum*²; et Didyme lui-même reconnaît que rien ne lui est plus étranger que l'emploi des artifices de la rhétorique : *Sicut enim pietatis sensum nobis audaciter juxta nostram conscientiam vindicamus, ita quantum de eo loqui pertinet, venustatem rhetoricam facun-*

1. Cf. F. Boulenger, *Discours funèbres de Grégoire de Nazianze...*, Paris, 1908, p. ix-xlii.

L. Méridier, *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*; Paris, 1906.

2. Jérôme, *praefat. ad Paulinianum*; PG, 39, 1034 A.

diamque, juxta consequentiam textumque sermonis, procul abesse simpliciter confitemur¹.

Ce n'était pas d'ailleurs que Didyme ignorât la rhétorique : au dire de Socrate² et de Théodoret³ il en avait appris les principes; et son œuvre nous montre qu'il savait à l'occasion les appliquer : la série des cinquante-cinq chapitres (κεφάλαια) qui ouvrent le troisième livre du De Trinitate, et qui exposent sous forme de syllogismes la doctrine orthodoxe sur la Trinité⁴, ou bien les syllogismes qui occupent le second chapitre du Contra Manichaeos⁵, prouvent bien que l'on a affaire à un homme à qui le maniement de l'argumentation classique n'était pas étranger. Peut-être est-ce lui, qui parle ailleurs de ces fautes du langage qu'on appelle les barbarismes et les solécismes⁶. Mais de tels procédés de style sont rares. Le plus souvent, le style de Didyme est terne et sans éclat : ses épithètes préférées sont des termes emphatiques, qui perdent toute leur valeur par suite de la fréquence de leur emploi; il ne peut pas parler de la Trinité sans dire qu'elle est ἀφραστος ou ἄρρητος⁷; du psalmiste sans lui attribuer les titres de ἱεροκλήρυξ⁸, ἱεροψάλτης⁹, ἱεροφάντης¹⁰, etc.; Paul est pour lui ὁ πολὺς οὗτος καὶ ἀληθὴς ἐξηγητής¹¹, ἡ σάλπιγξ τῆς πίστεως¹²; et Pierre reçoit ces titres qui font la plus grande joie

1. De Sp. S., 63; 1086 AB.

2. Socrate, HE, IV, 25.

3. Théodoret, HE, IV, 26; PG, 82, 1189 C.

4. De Trinit., III, 2; 785-805; cf. F. X. Funk, Die zwei letzten Bücher der Schrift Basiliius' des Grossen gegen Eunomius, ap. Comptes rendus..., I, p. 222 sqq., 236 s.; Funk rapproche ces κεφάλαια de la série d'arguments qui ouvre Ps.-Bas., Adv. Eunom., 4, et d'Aetius, ap. Épiphrane, Haer. 76; PG, 42, 533-545.

5. Adv. Manich., 2; 1088 B-1089 B.

6. In Ep. Jac., 1753 AB.

7. Cf. v. gr. De Trin., I, 16, 332 A; 340 A; 26, 392 CD; 27, 404 C; 31, 424 B; 32, 429 A; 36, 441 A etc...

8. De Trin., II, 6, 22, 553 B; 10, 633 A; III, 18, 881 A.

9. De Trin., I, 18, 353 A; 23, 376 B; 24, 377 A; II, 6, 4, 520 C; 6, 18, 545 C; 6, 19, 549 A; 6, 22, 556 A; 10, 636 B, etc....

10. De Trin., I, 19, 364 A; II, 7, 7, 580 B; in Psalm., 1549 C.

11. De Trin., I, 27, 401 A.

12. De Trin., II, 7, 1, 560 B.

de Mingarelli¹ : Πέτρος, ὁ τὰ πρωτεῖα ἐν τοῖς ἀποστόλοις ἔχων²; ὁ πρόκριτος τῶν ἀποστόλων³, ὁ ἐν ἀποστόλοις κορυφαῖος⁴. Et les auteurs sacrés en général deviennent à ses yeux αἰδιμος⁵, θεσπέσιος⁶, ἀείμνηστος καὶ πολύχειρος⁷, etc... Les mots étrangers à la langue classique, les termes particulièrement caractéristiques du grec parlé en Égypte, sont fréquents chez lui⁸, et s'il se croit parfois obligé de s'excuser de l'usage qu'il en fait⁹, le plus souvent il les emploie sans le remarquer, et sans s'en préoccuper. De même, si l'on met à part quelques passages, où Didyme se laisse entraîner par la chaleur de la discussion à une véritable éloquence¹⁰, son argumentation est lente et pénible; elle se laisse souvent embarrasser par d'inutiles digressions : c'est ainsi que De Sp. S., 43 ss., après avoir cité un long fragment d'Isaïe, dans lequel peu de mots seulement pouvaient servir à la discussion, il se met à lui donner un ample commentaire; après quoi, n. 45, il engage une nouvelle et inutile discussion contre les Manichéens¹¹. Ailleurs, il se plaît à citer sans motif, d'interminables passages de l'Écriture¹², qui n'ont d'autre effet que d'alourdir la marche de la pensée. Les transitions l'embarrassent fort peu, et il se contente d'ordinaire de formules banales comme celles-ci : ἔτι καὶ τοῦτο;... ἐποίμῃ καὶ ἑτέρον¹³. Il aime à se citer lui-même, et à rappeler ce qu'il a dit dans les chapitres précédents¹⁴, ce qui le dispense de la recherche de

1. Mingarelli, Ep. ad Archintum; PG, 39, 996 C-997 B.

2. De Trin., II, 10, 640 D.

3. De Trin., II, 18, 725 D-728 A.

4. De Trin., I, 27, 408 A.

5. De Trin., I, 25, 377 C; III, 25, 940 C.

6. De Trin., I, 15, 296 B; II, 8,2, 621 B.

7. De Trin., III, 25, 940 C.

8. Cf. Mingarelli, Ep. ad Archintum; PG, 39, 1013 B-1016 D.

9. Cf. De Trin., I, 27, 401 A.

10. Cf. De Trin., I, 26, 384 BC.

11. De Sp. S., 43 ss., 1071 A-1073 B; cf. De Trin. II, 5, 489 ss.

12. Cf. De Trin., III, 4, 829 A; II, 24, 745 A.

13. Cf. De Trin., I, 9, 284 B; Adv. Man., 9, 1096 D.

14. Cf. De Trin., III, 3, 825 A; 16, 868 B; III, 39, 980 B. Ce sont des exemples pris au hasard entre beaucoup d'autres.

formules nouvelles, et de figures de rhétorique. Du reste, toute la manière de composition de Didyme se ressent de ce laisser aller, de cette indécision, qui se trahit avec une particulière évidence à la fin du *De Trinitate* dont les deux derniers chapitres sur les hérésies ne se rattachent à la question que par un lien extrêmement lâche¹.

Il n'y a pas lieu d'insister sur ces détails, ni sur certaines prédilections de Didyme pour les adjectifs en *-ιός* par exemple, ou les termes abstraits en *-ότης*². Ce qui précède suffit à montrer que Didyme n'était pas un grand écrivain. Sa composition et son style ont-ils été influencés, ainsi que le pense J. Leipoldt³, par sa cécité? la chose est probable, encore qu'il soit bien difficile d'en donner des exemples certains, et d'établir que le monde des couleurs et des formes est complètement étranger à son langage. Ce n'est d'ailleurs pas comme écrivain que Didyme nous intéresse, mais comme théologien. Ce que nous avons dit jusqu'à présent de sa vie, de ses ouvrages et de son style n'était qu'une préparation à l'étude qu'il nous faut maintenant entreprendre de sa pensée et de son enseignement.

1. *De Trin.*, III, 41-42, 984 B-992 C.

2. Cf. K. Hoil, *Ueber die Gregor von Nyssa zugeschriebene Schrift : Adversus Arium et Sabellium*, ZKG, XXV; p. 396.

3. Cf. Leipoldt, *Didymus der Blinde*, p. 37. G. Krüger, *ThJB*, XXV (1905), p. 378, reproche à J. Leipoldt son subjectivisme dans l'appréciation du style de Didyme.

CHAPITRE III

LA THÉOLOGIE TRINITAIRE.

Didyme est avant tout le théologien de la Trinité : le plus ancien des ouvrages qu'on lui attribue, le *Contra Arium et Sabellium*, est une réfutation sommaire des hérétiques qui attaquent ce dogme; et son grand traité porte dans son titre même : *De Trinitate*, le témoignage des intentions qui présidèrent à sa composition. Ce n'est pas seulement à cause des circonstances historiques que Didyme consacre ainsi sa vie à l'exposition et à la défense du dogme trinitaire, encore que ces circonstances mêmes et les nécessités de la polémique contre les Ariens et les Macédoniens aient exercé leur influence sur l'orientation de son activité; c'est aussi à cause de la place qu'il fait à ce dogme dans la vie chrétienne : Celui-là, dit-il, garde les voies du Seigneur qui marche dans ses commandements; celui-là ne commet pas d'impiété contre son Dieu qui discute avec droiture sur les dogmes de la vérité; qui a une pensée irréprochable sur Dieu; qui raisonne saintement sur le Christ, qui réfléchit avec piété sur le Saint-Esprit; qui croit de la manière qu'il faut sur les autres dogmes ¹. Le chrétien est avant tout pour lui, celui qui a la vraie foi en la Trinité : le Dieu unique en trois personnes n'intéresse pas seulement le théologien : il intéresse bien plus encore tous ceux qui veulent participer à la vie religieuse du

1. In Psalm., 1252 B : φυλάσσει τὰς ὁδοὺς κυρίου ὁ ταῖς ἐντολαῖς αὐτοῦ πορευόμενος καὶ οὐκ ἀσεβεῖ ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἑαυτοῦ ὁ ὀρθῶς περὶ τῶν τῆς ἀληθείας δογμάτων διεληφώς, ἀμέμπτως περὶ θεοῦ ἐννοῶν καὶ ἀγίῳ; περὶ Χριστοῦ διαλαμβάνων καὶ εὐσεβῶς περὶ τοῦ ἀγίου πνεύματος ἐνθυμούμενος, καὶ περὶ τῶν ἄλλων δογμάτων ὃν δεῖ τρόπον δοξάζων.

christianisme, puisqu'il est, pour ainsi dire, le point de vue suprême duquel l'univers entier doit être considéré.

Il est donc naturel de commencer l'étude de la théologie de Didyme par l'exposé de sa doctrine trinitaire. On connaît les controverses ardentes qui, pendant tout le iv^e siècle, divisèrent en factions irréconciliables le monde chrétien. Au moment où commence l'activité littéraire de Didyme, ces controverses sont loin d'être achevées : elles paraissent concentrées, avec plus d'ardeur que jamais, sur deux questions capitales : la signification précise des termes οὐσία et ὑπόστασις ; la place à faire au Saint-Esprit dans la Triade divine. Ce sera, semble-t-il, l'œuvre propre de Didyme de fixer plus exactement l'emploi des mots controversés : aussi y a-t-il lieu de rappeler, aussi brièvement que possible, le résultat auquel étaient parvenus les théologiens à l'époque où paraît se placer la composition du Contra Arium et Sabellium, c'est-à-dire vers 357.

1° ΟΥΣΙΑ ET ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ AU DÉBUT DE LA CONTROVERSE ARIENNE.

Les deux termes οὐσία et ὑπόστασις étaient l'un et l'autre empruntés au vocabulaire philosophique de la Grèce : le premier avait été particulièrement employé par Platon ; le second par l'école stoïcienne. De très bonne heure, ils étaient entrés dans la terminologie chrétienne, avec des significations si voisines que l'on pouvait à bon droit les considérer comme synonymes, et les employer l'un pour l'autre ¹. C'est ce que l'on faisait généralement à l'époque du Concile de Nicée : Arius, qui niait l'égalité des personnes divines, écrivait : ἄλλότριοι καὶ ἀμέτοχοι εἰσιν ἀλλήλων αἱ οὐσῖαι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ², mais aussi : ἀνεπίμιχτοῖς ἑαυταῖς εἰσιν αἱ ὑποστάσεις αὐτῶν· μία τῆς μιᾶς ἐνδοξοτέρα δόξαις ἐπι

1. Cf. J. F. Bethune-Baker, *The meaning of Homoousios in the Constantinopolitan Creed*; TS, VII, 1, Cambridge, 1901, p. 74 sqq.

2. Arius, ap. Athanase, *Orat. adv. Ar.*, I, 6; PG, 26, 24 B.

ἄπειρον¹. De la même manière parlait Alexandre d'Alexandrie : dans sa lettre à Alexandre de Byzance (ap. Théodoret, Hist. eccles., I, 4), il mentionnait plusieurs fois l'ὑπόστασις du λόγος², nommait le Père et le Fils τὰς τῇ ὑποστάσει δύο φύσεις³, mais désignait le Fils comme μεσιτεύουσα φύσις μονογενής⁴; de même que dans la lettre encyclique (ap. Socrate, Hist. eccles., I, 6), il faisait mention de l'οὐσία du Père⁵. Faute d'un terme précis pour désigner les personnes divines, il disait encore d'elles qu'elles étaient πράγματα δύο⁶, en insistant outre mesure sur leur distinction.

L'équivalence qui existait entre les deux mots οὐσία et ὑπόστασις fut officiellement consacrée au concile de Nicée. L'anathématisme qui suit le symbole proclame en effet l'anathème à quiconque dit que le Fils est ἐξ ἐτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας que le Père⁷. L'autorité qui s'attacha au concile de Nicée servit au maintien de sa terminologie. Athanase n'en employa jamais d'autre⁸ : jusqu'à la fin de sa vie, dans le De Decretis synodi Nicenae⁹, et même dans la lettre aux Africains¹⁰, il conserva la synonymie de l'οὐσία et de l'ὑπόστασις; il faut considérer comme un accident dû aux circonstances la concession passagère du Tome aux Antiochiens, écrit à la suite du synode d'Alexandrie¹¹. Naturellement les symboles inspirés par l'orthodoxie nicéenne ne changèrent pas la formule de 325 : ainsi le synode de Sardique en

1. Arius, ap. Athanase, De Synod., 15; PG, 26, 708 A. Cf. Hahn³, p. 256.

2. Alexandre, Ep. ad Alexandr. 4; PG, 18, 553 AB; 5, 556 A; 7, 557 C; 12, 565 AB.

3. Alexandre, Ep. ad Alexandr., 9; PG, 18, 561 B.

4. Alexandre, Ep. ad Alexandr., 11; PG, 18, 565 A. Sur la synonymie entre φύσις et οὐσία, cf. inf., p. 76.

5. Alexandre, Ep. Encycl. 4; PG, 18, 576 A; cf. Ep. Encycl. 3, 573 A : ὁμοιος κατ' οὐσίαν.

6. Alexandre, Ep. ad Alexandr., 4; PG, 18, 553 A.

7. A. Hahn, Bibliothek des Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, 3^{te} Auflage, Breslau, 1897, p. 161.

8. Sur la christologie d'Athanase, cf. surtout F. Loofs, RE³, II, 202 sqq.

9. Athanase, De Decretis Syn. Nic., 27; PG, 25, 465 B.

10. Athanase, Ep. ad Afros, 4; PG, 26, 1036 B.

11. Athanase, Tom. ad Antiochenos, 5-6; PG, 26, 801 A-804 A.

343¹. Et même un grand nombre de symboles non-nicéens continuèrent à maintenir, selon l'usage courant, l'identité des termes : la quatrième formule d'Antioche (341)², la formule de Philippopolis (343)³, l'ἑκθεσις μακρόστιχος (Antioche 345)⁴, la première formule de Sirmium (351)⁵.

On comprend sans peine les inconvénients de cette imprécision dans le vocabulaire. Si les deux termes οὐσία et ὑπόστασις étaient synonymes, quelle application convenait-il d'en faire à la Trinité? Devait-on les employer pour parler seulement de l'unique essence divine? mais alors quel mot servirait à désigner les personnes? et ne serait-on pas incliné vers le modalisme, en disant que Dieu seul avait une οὐσία, une ὑπόστασις? Ou bien devait-on s'en servir pour chacun des termes de la Triade? mais cet usage n'aurait-il pas quelque saveur trithéiste, puisque alors les trois personnes auraient (ou seraient) des οὐσiai, des ὑποστάσεις indépendantes? En face du problème qui se posait, ce n'était pas une solution satisfaisante que celle qu'apportaient la quatrième formule de Sirmium, due à Marc d'Aréthuse (359), en interdisant de prononcer à propos de Dieu le terme οὐσία qui ne se trouve pas dans l'Écriture et qui scandalise les peuples⁶; et le symbole de Nikè (359), en renouvelant cette condamnation, et en y ajoutant celle de la formule μία ὑπόστασις⁷. La question posée demeurait pendante, plus ou moins inconsciemment. Il devint nécessaire de la résoudre, surtout au moment où, dans le parti arien, le groupe dirigé par Basile d'Ancyre et ses amis tendit à se rapprocher d'Athanase.

Les éléments de solution ne manquaient pas; ils se trouvaient précisément dans un usage différent des mêmes

1. Hahn³, § 157, p. 188 ss.

2. Hahn³, § 156, p. 187-188.

3. Hahn³, § 158, p. 191.

4. Hahn², § 159, p. 192 ss.

5. Hahn³, § 160, p. 196.

6. Hahn³, § 163, p. 204.

7. Hahn³, § 164, p. 205 s.

termes οὐσία et ὑπόστασις. Depuis longtemps en effet, Origène avait employé le mot ὑπόστασις pour désigner les personnes de la Triade divine : Contr. Cels., VIII, 12 (éd. Koetschau, II, 229, 21 ss.) le Père et le Fils sont δύο ὑποστάσεις; in Joan., I, 34 (39), 243 (éd. Preuschen, 43, 18 ss.) le Verbe est une ὑπόστασις incorporelle et vivante¹; in Joan., II, 10, 75 (éd. Preuschen, 65, 15 ss.) : ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν πατέρα, καὶ τὸν υἱὸν, καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ ἀγέννητον μηδὲν ἕτερον τοῦ πατρὸς εἶναι πιστεύοντες... In Joan., X, 37, 246 (éd. Preuschen, 212, 13 ss.), Origène combat l'hérésie qui prétend μὴ διαφέρειν τῷ ἀριθμῷ τὸν υἱὸν τοῦ πατρὸς, ἀλλ' ἐν οὗ μόνον οὐσίᾳ, ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ τυγχάνοντας ἀμφοτέρους, κατὰ τινὰς ἐπινοίας διαφόρους οὐ κατὰ ὑπόστασιν λέγεσθαι πατέρα καὶ υἱόν²; in Joan., I, 24, 151 (éd. Preuschen, 29, 22 ss.), il réfute les gnostiques qui regardent le Verbe comme une parole extérieure du Père (οἰόμενοι προφώραν πατρικὴν οἰοῦναι ἐν συλλαβαῖς κειμένην εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ), qui ne lui donnent aucune hypostase (καὶ κατὰ τοῦτο ὑπόστασιν αὐτῷ οὐ διδόνασιν) et ne peuvent expliquer en quoi consiste son essence (οὐδὲ οὐσίαν αὐτοῦ σχημάτῳ). Les deux derniers passages cités sont particulièrement intéressants, parce qu'ils rapprochent dans un même contexte les deux termes d'οὐσία et d'ὑπόστασις et peuvent nous montrer la distinction qu'Origène établissait entre eux. A vrai dire, cette distinction n'est pas toujours claire; cf. Contr. Cels., I, 23 (éd. Koetschau, t. I, 73, 14-15); VI, 71 (t. I, 141, 22, 26, 28); VIII, 67 (t. II, 283, 9-11); et la terminologie trinitaire d'Origène demeure encore si imprécise qu'il se contente parfois d'expressions vagues pour désigner les personnes divines : cf. Contr. Cels., VIII, 12 (éd. Koetschau, II, 229, 31-230, 2) : θρησκεύομεν οὖν τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας καὶ τὸν υἱὸν τὴν ἀλήθειαν ὄντα δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα, ἐν δὲ τῇ ὁμονοίᾳ καὶ τῇ συμφωνίᾳ καὶ τῇ ταυτότητι τοῦ βουλή-

1. Cf. F. Prat, Origène, Paris, 1907; p. 42.

2. Cf. F. Prat, Origène, p. 170-171.

ματος; in Joan., II, 9, 69 (éd. Preuschen, 64, 3 s.) : πράγματα δύο¹. Aussi les interprètes sont-ils divisés sur le sens précis d'οὐσία et d'ὑπόστασις dans la langue du catéchète alexandrin. Tandis que les uns, comme Bethune-Baker², F. Prat³, R. Seeberg⁴, pensent qu'Origène a posé les premiers fondements de la distinction scientifique des termes, d'autres, tels que J. Leipoldt⁵, F. Loofs⁶, concluent, avec plus de raison, semble-t-il, que d'ordinaire il est encore resté attaché à l'usage synonymique de ces expressions. Quoi qu'il en soit, tous sont d'accord pour reconnaître que, si Origène dit parfois du Fils et du Saint-Esprit qu'ils ont ou sont une οὐσία (in Joan., I, 24, 151; éd. Preuschen, 29, 24 s.; in Joan., fragm. XXXVII, éd. Preuschen, 513), il évite soigneusement de dire qu'ils diffèrent d'οὐσία, ou qu'il y a dans la Trinité trois οὐσῖαι, comme il y a trois ὑποστάσεις. C'est déjà le mot d'ὑπόστασις qui est réservé pour parler avec quelque précision de ces πράγματα qui sont les personnes divines.

L'usage origéniste de l'ὑπόστασις demeura traditionnel dans l'école d'Alexandrie. C'est ainsi que Denys d'Alexandrie maintient contre les Sabelliens l'existence de trois ὑποστάσεις dans la Trinité : Εἰ τῶ τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις μεμερισμένας εἶναι λέγουσι, τρεῖς εἰσὶ, καὶ μὴ θέλωσιν, ἥ τὴν θείαν τριάδα παντελῶς ἀνελέτωσαν⁷, ce qui d'ailleurs lui valait de la part de Denys de Rome le reproche de trithéisme⁸. Pas plus ce-

1. Cf. supra, p. 61, la même imprécision chez Alexandre d'Alexandrie.

2. F. Bethune-Baker, *The meaning of Homousios*, p. 77 s.

3. F. Prat, *Origène, le théologien et l'exégète*, p. 171 ss.

4. R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I² (1908), p. 416, note 1.

5. J. Leipoldt, *Didymus der Blinde*, p. 102.

6. F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*⁴, p. 194, note 8.

7. Denys d'Alexandrie, ap. Basil., *De Sp. S.*, 29; éd. Feltoe, Cambridge, 1904, p. 196, 1 ss.

8. Denys de Rome, *Epist. cont. Sabel.*, ap. Athanas., *De Decret. Nic. Syn.*, 26; éd. Feltoe, p. 177 s. L'accusation de Denys de Rome contre Denys d'Alexandrie ne portait pas exclusivement sur la formule τρεῖς ὑποστάσεις; mais elle atteignait cette formule dans la mesure où elle semblait représentative du trithéisme, cf. l'histoire de la controverse ap. C. L. Feltoe, *The Letters and others remains of Dionysius of Alexandria*, p. 165 ss.

pendant qu'Origène, Denys d'Alexandrie ne donne à ὑπόστασις le sens exclusif de personne individuelle, et il l'emploie encore avec sa signification générique¹. Nous connaissons trop peu malheureusement la doctrine des autres alexandrins du III^e siècle, pour pouvoir parler avec certitude de leur vocabulaire : on sait seulement que Théognoste enseignait que le Fils est ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, qu'il parlait de l'οὐσία du Fils aussi bien que de l'οὐσία du Père², et de τὸν οὐσιώδη τοῦ θεοῦ λόγον³. Pierius, contrairement à l'usage d'Origène, parlait de deux οὐσίαι et de deux φύσεις dans la Trinité, ce que Photius⁴ explique en remarquant que Pierius entendait ces mots comme équivalents d'ὑποστάσεις⁵. Quant à Pierre le Martyr, on n'en peut dire autre chose que le témoignage d'Ephrem d'Antioche, rapporté par Photius : sa doctrine prouvait que la croyance à l'union des deux natures dans le Christ, en une seule personne (μίαν ὑπόστασιν καὶ πρόσωπον ἓν) était orthodoxe et apostolique⁶.

Il y avait donc, dans l'emploi traditionnel chez les Alexandrins du terme ὑπόστασις pour désigner les personnes divines, un élément propre à aider à la solution du problème que nous avons vu tout à l'heure se poser avec une si grande acuité; et l'on comprend que, le moment venu, on se soit trouvé amené à réserver l'usage exclusif de ce mot aux personnes de la Triade. D'autre part, la théologie occidentale avait depuis longtemps trouvé sa terminologie précise, en désignant l'unique nature divine par substantia, et les trois personnes par persona : Tertullien, en particulier avait fortement développé le sens de ces deux mots dans sa contro-

1. Denys d'Alexandrie, Ἐλεγχος καὶ ἀπολογία, ap. Euseb, Praep. ev., VII, 19; éd. Feltoe, p. 184, 16.

2. L. B. Radford, *Three teachers of Alexandria*, Cambridge, 1908, p. 15.

3. L. B. Radford, op. cit., p. 22, note 2.

4. Photius, cod. 119; PG, 103, 400 s.

5. L. B. Radford, op. cit., p. 51.

6. L. B. Radford, op. cit., p. 65.

verse avec Praxéas¹. Cependant, il importe de remarquer que les termes latins *substantia* et *persona* présentaient de graves inconvénients au point de vue de la théologie grecque. *Persona* en particulier répondait au grec *πρόσωπον*, mot complètement en dehors de la terminologie trinitaire, et qu'on ne trouve pas employé au IV^e siècle avant l'ἔκθεσις μακρόστιχος d'Antioche (345), dans des explications destinées aux occidentaux². On comprend facilement cette exclusion quand on se rappelle que *πρόσωπον* ne marquait pas d'une manière suffisante le caractère de personnalité propre à chacun des membres de la Trinité, caractère sur lequel on était de plus en plus porté à insister depuis les précisions nécessitées par les exigences de la controverse arienne. Aussi ne croyons-nous pas qu'il faille accorder grande importance aux influences venues de l'Occident dans le développement de la terminologie trinitaire en Orient³. Le vocabulaire grec possédait tous les termes dont on avait besoin; et l'usage alexandrin, classique depuis Origène, marquait la direction dans laquelle se trouvait la solution cherchée.

Cette solution, nous l'avons dit, n'était pas encore donnée en 351 dans la première formule de Sirmium. Par contre, en 362, le concile d'Alexandrie⁴ la présente comme une acquisition destinée à pacifier le monde chrétien : elle consiste simplement à accentuer la distinction entre οὐσία et ὑπόστασις et à employer le mot ὑπόστασις pour désigner les personnes de

1. Cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905.

J. Tixeront, *La théologie anténicéenne*, Paris, 1905, p. 336 ss.

F. Bethune-Baker, *The meaning of homoousios*, p. 15 ss.; 65 ss.

2. Hahn³, § 159, p. 193, οὐτε μὲν τρία ὁμολογούντες πράγματα καὶ τρία πρόσωπα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος... τρεῖς διὰ τοῦτο θεοὺς ποιοῦμεν.

3. Il faut cependant remarquer que c'est peut-être à l'influence occidentale qu'à partir de 340 Athanase cherche une terminologie trinitaire plus précise. On se rappelle que, selon Loofs, dont l'hypothèse a été admise par Stülcken, von Schubert, Gummerus (cf. Leitfaden⁴, p. 238 n.), les Orationes contra Arianos seraient de 338-339. Cf. F. Loofs, RE³, II, p. 203 s.; Leitfaden⁴, p. 239 s.

4. Cf. F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, Paris, 1905, p. 101 ss.

la Trinité, en réservant le terme οὐσία pour marquer le κοινόν de la Divinité. Dans le Tome aux Antiochiens, Athanase explique la politique adoptée : « Quelques-uns, dit-il, étaient accusés d'employer l'expression τρεῖς ὑποστάσεις, suspecte parce que non scripturaire. Nous avons décidé qu'il ne fallait demander que la profession de foi de Nicée. Toutefois, à cause de la contention qui s'était produite, nous avons demandé si l'on entendait par là, avec les Ariens, des hypostases complètement différentes, étrangères et de substance diverse, chacune étant séparée en elle-même, comme le sont les autres créatures et les enfants qu'engendrent les hommes;... ou si, avec d'autres hérétiques, on entendait parler de trois principes (ἀρχάς) ou de trois dieux quand on parlait de trois hypostases. Ils affirmèrent énergiquement qu'ils n'avaient jamais dit ni pensé rien de semblable. Nous les avons alors questionnés : Pourquoi donc parlez-vous ainsi, et employez-vous de pareilles expressions? Ils ont répondu : Parce que nous croyons à la Sainte Trinité, Trinité pas de nom seulement, mais réelle et subsistante : le Père véritablement existant et subsistant (ὑφ'εστῶτα), le Fils substantiel et subsistant, l'Esprit-Saint subsistant et réellement existant; nous ne parlons ni de trois dieux ni de trois principes, et nous ne supportons point ceux qui parlent ou pensent ainsi. Nous reconnaissons la Sainte Trinité, l'unique divinité, l'unique principe, le Fils consubstantiel (ὁμοούσιος) au Père, comme l'ont dit les Pères, l'Esprit-Saint pas créature, pas étranger, mais propre et indivisible de la substance du Fils et du Père (ἴδιον καὶ ἀδιαίρετον τῆς οὐσίας τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πατρὸς) ¹. »

L'explication depuis si longtemps cherchée se trouvait dans la formule μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις, qui permettait de caractériser par des termes appropriés les propriétés particulières des personnes divines, dans l'unité de la substance :

1. Athanase, Tom. ad Antioch., 5; PG, 26, 801 AB; trad. F. Cavallera, Saint Athanase, p. 206 s.

c'est cette formule qu'en 362, le concile d'Alexandrie consacrait de son autorité.

Déjà avant 362, on peut en trouver des traces. La lettre circulaire envoyée en 359 par le parti homeousien, et écrite sans doute par Basile d'Ancyre¹, expliquait déjà de la même manière que le concile d'Alexandrie les trois hypostases : *Μὴ ταρασσέτω τὸ τῶν ὑποστάσεων ὄνομα τινας. Διὰ τοῦτο γὰρ ὑποστάσεις οἱ ἀνατολικοὶ λέγουσιν, ἵνα τὰς ἰδιότητας τῶν προσώπων ὑφεστῶσας καὶ ὑπαρχούσας γνωρίσωσιν.* Le document se poursuit en expliquant que par ces trois hypostases, les orientaux n'entendent pas trois dieux, ou trois principes; mais qu'ils confessent une seule divinité, un seul règne (*βασιλεία*), un seul principe; le Père, selon leur expression, est *ὑφεστὴς ἐν τῇ πατρικῇ αὐθεντίᾳ*; le Fils, *καθαρῶς ἐκ πατρὸς γεγεννημένος καὶ ὑφεστὴς*; le Paraclet, *ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ ὑφεστὴς*². On se rend compte, d'après ces explications, que la formule proposée était loin d'être acceptée partout, puisqu'elle avait ainsi besoin de commentaires. Il ne semble cependant pas certain qu'elle soit l'œuvre propre de Basile d'Ancyre et de ses amis. Le synode tenu l'année précédente, en 358, à Ancyre, et dont la lettre synodale constitue le premier document important du parti homeousien, reste encore attaché à la vieille synonymie des deux termes *οὐσία* et *ὑπόστασις*³.

Pourtant, dès cette année 358, la distinction est dans l'air. C'est alors, en effet, que C. Marius Victorinus Afer écrit ses livres, tout au moins les deux premiers⁴, contre Arius. Or il nous apprend que quelques Grecs distinguent à ce moment l'*οὐσία* de l'*ὑπόστασις*. « Quod si ita est, dit-il, ut unum sit vivere et intellegere, et cum unum sit esse quod

1. J. Gummerus, Die homöusische Partei bis zum Tode des Konstantius, p. 121-122.

2. Circulaire de Basile d'Ancyre, ap. Épiphane, Haeres. 73, 16; PG, 42, 432 D-433 B.

3. Synodique d'Ancyre, ap. Épiphane, Haeres. 73, 2-11; PG, 42, 403-425; Hahn³, § 162, p. 201 ss.

4. J. Gummerus, Die homöusische Partei, p. 175.

est vivere atque intellegere; substantia unum, subsistentia tria sunt ista : cum enim vim ac significantiam suam habeant, atque ut dicuntur et sunt; necessario et sunt tria, et tamen unum, cum omne quod singulum est unum tria sint, idque Graecis ita dicitur : ἐκ μιᾶς οὐσίας τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις. Hoc, cum ita sit, esse ut fundamentum est reliquis; vivere enim et intellegere ut secunda et posteriora¹. » Ce témoignage de Marius Victorinus est particulièrement important, parce qu'il est pour nous la plus ancienne attestation certaine de la formule μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις, qui devait tenir une si grande place dans la théologie postérieure².

Nous atteignons ainsi le moment où la terminologie trinitaire reçoit une précision capitale, où se fixe définitivement le sens des termes οὐσία et ὑπόστασις. Jusqu'alors, l'usage théologique était demeuré incertain et flottant, créant les plus graves confusions de langue et de pensée; après 358, on aura, malgré des retours en arrière, une formule comode et claire, que consacrerait définitivement le concile de Constantinople (381). Or précisément, c'est vers cette même date de 357-358 que K. Holl a placé le premier ouvrage qu'il attribue à Didyme, le Contra Arium et Sabellium. Il faut maintenant l'aborder, et rechercher la position qu'il occupe relativement au problème dont nous venons de rappeler les grandes lignes de développement.

2° LA TERMINOLOGIE DU CONTRA ARIUM ET SABELLIUM.

Ce qui nous frappe avant tout lorsque nous ouvrons le petit traité contre Arius et Sabellius, c'est l'emploi qui y est fait de la formule nouvelle. Le mot ὑπόστασις y est nettement usité pour désigner les ἑδρα de la Triade divine. C'est ainsi que l'on dit que les Sabelliens ἀναιρεῖν πειρῶνται τὴν ὑπόστασιν τοῦ υἱοῦ

1. Mar. Victorinus, Adv. Arium, III, 4; PL, 8, 1101 D s.; cf. Adv. Ar., II, 4-6; PL, 8, 1092-1093.

2. J. Gummerus, Die homöusische Partei, p. 180.

(1; PG, 45, 1281 A); que le Fils ἐν ἀτελευτήτοις αἰώσι κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν συμβασιλεύσει τῷ πατρὶ (1, 1284 A); que le texte : Moi et le Père, nous sommes un μὴ ἀναιρεῖν τὴν ὑπόστασιν τοῦ υἱοῦ· ἐν γὰρ εἰσι τὴν οὐσίαν, ἐν τῷ ἀξίωμα, ἐν εἰσι τὴν γνώμην, ἐν εἰσι τὴν φρόνησιν, οὐχ ἐν δὲ τὴν ὑπόστασιν (8, 1293 A). Ainsi τὸ ἐν οὐκ ἀναιρετικὸν τῆς ἐτέρας ὑποστάσεως ὑπάρχον νενοήσθω (8, 1293 B). Cf. 7, 1292 D (αὐτοῦ τὴν ὑπόστασιν); 11, 1296 C (αὐτὸν ὑφ' ἐστάναι). Déjà, dans les exemples précédents, on a trouvé l'indication de l'unité d'οὐσία dans la Trinité; ailleurs cette unité est plus explicitement enseignée : εὖροις ἂν τοὺς ἑκατέρους ἐν κατ' οὐσίαν καὶ ὁμοφροσύνην, καὶ τὸν ἐνὰ εἰς πατέρα καὶ υἱὸν... ὑποστάσει καὶ προσηγορίᾳ διαφερόμενον (12, 1300 A); καὶ ἐν ὄντες... μόνῃ ὑποστάσει καὶ προσηγορίᾳ θάτερος θατέρου διενήνοχεν, ἐν ἀλλήλοις δὲ τυγχάνουσιν ὄντες (12, 1297 D). On ne saurait être plus clair pour affirmer l'unité d'οὐσία dans la Trinité des ὑποστάσεις.

C'est à la même préoccupation de sauvegarder l'ἰδίον des personnes divines qu'il faut rapporter cette affirmation que le Fils procède ἐκ τοῦ πατρὸς. Le concile de Nicée, on s'en souvient, avait enseigné que le Fils est γεννηθεὶς ἐκ τοῦ πατρὸς, toutέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ¹; ce qu'Athanase expliquait en disant μὴ κτίσμα ἀλλ' ἐκ τῆς οὐσίας γέννημα εἶναι τὸν λόγον καὶ τὴν οὐσίαν τοῦ πατρὸς ἀρχὴν καὶ ῥίζαν καὶ πηγὴν εἶναι τοῦ υἱοῦ ². Athanase lui-même resta fidèle à cette terminologie, qui est particulièrement fréquente dans les Orationes contra Arianos ³. Mais les symboles postérieurs suppriment l'explication de Nicée, et se contentent du simple ἐκ τοῦ πατρὸς, suffisamment clair, et moins embarrassé de concepts philosophiques. Ainsi la troisième et la quatrième formules d'Antioche (341) ⁴, la formule de Philippopolis (343) ⁵, l'ἔκθεσις μακρόστι-

1. Hahn ³, § 142, p. 160.

2. Athanase, De Synod., 45; PG, 26, 772 D.

3. Cf. Athanase, Orat. contr. Ar., I, 9, 15, 16, 22, 26, 29; II, 2, 32; III, 3, 15. Cf. Loofs, RE ³, II, p. 203.

4. Hahn ³, §§ 155-156, p. 186 ss.

5. Hahn ³, § 158, p. 191.

χος d'Antioche (345)¹, la première formule de Sirmium (351)², et le symbole dit de Constantinople³ consacrent définitivement l'omission du ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς. Dans le Contra Arium et Sabellium, Ps.-Grégoire de Nysse parle souvent de la sorte : cf. 11, 1297 AB; 9, 1293 C; 6, 1289 : προεληλυθέναι τὸν υἱὸν ἐκ τοῦ πατρὸς.

Cependant, il est facile de se rendre compte que le vocabulaire du Pseudo-Grégoire est loin d'être aussi définitivement établi que les exemples précédents tendraient à le laisser croire. Sans doute il ne faut pas conclure de passages où il est dit que le Fils diffère seulement du Père ὑποστάσει καὶ προσηγορίᾳ (12, 1300 A) que l'ὑπόστασις n'est pas autre chose pour lui qu'une dénomination des personnes divines; une telle interprétation se condamne elle-même dans un écrit destiné à réfuter le sabellianisme. On ne peut rien tirer non plus de la formule : τὸ « ὁ λόγος » τὴν ὁμοούσιον ὑπόστασιν πρὸς τὸν πατέρα δείκνυσι (10, 1296 A), encore que le rapprochement des termes ὁμοούσιος et ὑπόστασις soit à remarquer. Mais ailleurs, il est très explicitement parlé de l'οὐσία du Père : par exemple, ἰδίαν ὑπόστασιν ἐπιγράφων τῷ λόγῳ ἐκ πατρικῆς οὐσίας ὕφεισσαν (10, 1296 B); ἀλλότριον τῆς πατρικῆς οὐσίας γεγονέναι τὸν υἱόν (6, 1289 A). La comparaison classique du soleil et des rayons est employée pour expliquer comment le Fils est coéternel au Père (4, 1285 B)⁴; et elle suggère tout naturellement l'idée de la πατρικὴ οὐσία. Cette dernière expression est de soi inconciliable avec l'enseignement des trois ὑποστάσεις; car si l'οὐσία est le κοινόν des ὑποστάσεις, comment peut-on l'attribuer à une des trois comme étant sa propriété personnelle⁵? Elle ne peut s'expliquer que chez un auteur et à une époque où la terminologie est encore en voie de formation;

1. Hahn³, § 159, p. 192 ss.

2. Hahn³, § 160, p. 196.

3. Hahn³, § 144, p. 152.

4. Le Contra Arium et Sabellium insiste à plusieurs reprises sur l'éternité du Fils contre Marcel d'Ancyre, cf. 4, 1285 B; 10, 1296 A; 1, 1284 A.

5. Cf. K. Holl, ap. ZKG, t. XXV, p. 384.

et sans doute aussi, où sous les formules, cherchent également à s'exprimer des idées obscures, imprécises, qui n'attendent que l'occasion pour paraître à la pleine lumière.

Les indications précédentes nous montrent l'importance du petit traité contre Arius et Sabellius dont K. Holl veut faire l'œuvre de Didyme. Dans la mesure où ses conclusions, qui tendent à faire de cet ouvrage un écrit antérieur à 358, doivent être regardées comme certaines¹, on admettra volontiers qu'il est le premier document dans lequel se rencontre la formule *μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις*. Faut-il aller plus loin, et attribuer avec J. Leipoldt au Pseudo-Grégoire de Nysse la paternité de cette formule? On n'oserait le conclure avec certitude. Aux environs des années 357-359 la théologie sentait avec une acuité particulière le besoin d'une précision plus grande dans son vocabulaire : les documents du parti homeousien, que nous a conservés Épiphane, en sont la preuve. Dans quel milieu et par quel écrivain fut pour la première fois proposée la formule *μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις*, qui répondait si bien aux problèmes posés et avait de si nombreux appuis dans la tradition antérieure : voilà ce qu'il demeure impossible de dire.

On remarquera cependant qu'il est assez peu probable que cette formule ait pris naissance à Alexandrie. Athanase, qui est jusqu'après 370 le représentant le plus autorisé de la théologie alexandrine, demeura toujours attaché à la synonymie entre *οὐσία* et *ὑπόστασις*, et la concession du Tome aux Antiochiens (362) ne marque pas chez lui un changement d'attitude, mais seulement un désir de conciliation. Dans ces conditions, on ne saurait guère attribuer le *Contra Arium* et *Sabellium* à un Alexandrin, et particulièrement à Didyme : la formation origéniste qu'il suppose chez son auteur, pas plus que les détails de style ou de méthode qu'a relevés K. Holl² ne sont caractéristiques d'un tempérament intellec-

1. Cf. supra, p. 18.

2. Cf. K. Holl, Ueber die Gregor von Nyssa zugeschriebene Schrift Contra

tuel; et l'on tendra plutôt à chercher en Asie, précisément dans ces milieux où s'agitent, surtout aux environs de 360, les problèmes les plus difficiles de la théologie trinitaire, où chacun est à la recherche d'une formule moins exclusive des écoles adverses, et où vont dominer les grands docteurs cappadociens, qui seront pour les vingt ou vingt-cinq années qui suivent les maîtres de la pensée théologique, le véritable lieu d'origine du traité contre Arius et Sabellius, dans lequel, à côté de formules athanasienues, on rencontre déjà tant de traits qui annoncent la terminologie cappadocienne.

3° L'ENSEIGNEMENT DU DE TRINITATE.

Du moment où l'on renonce à voir dans le *Contra Arium* et *Sabellium* l'œuvre authentique de Didyme, il n'y a plus d'autre document pour nous fixer sur sa pensée relativement au dogme trinitaire avant son grand ouvrage *De Trinitate*, qui se place, nous l'avons vu, aux environs de 381. C'est sans doute entre 360 et 381 que furent écrits plusieurs des commentaires bibliques dont nous avons conservé des fragments. Mais ces fragments eux-mêmes ne sont guère de nature à nous renseigner sur la théologie de leur auteur, leur intérêt venant surtout de la contribution qu'ils peuvent apporter à l'histoire du texte grec de la Bible et de l'exégèse allégorique. Infiniment plus précieux nous serait le *De Spiritu Sancto* composé entre 370 et 380 : la perte du texte grec en rend l'utilisation impossible pour la question qui nous occupe ici, car saint Jérôme a fait soigneusement disparaître de sa traduction latine toutes les expressions caractéristiques du vocabulaire trinitaire. Les mots *substantia*, *essentia*, *natura*, sont indifféremment employés de l'unique essence divine¹, ou des trois personnes considérées à

Arium et *Sabellium*, ZKG, XXV (1904), p. 394 sqq. Cf. F. X. Funk, *ThQu*, 1905, p. 466.

1. Una substantia, 16, 1049 AB; 17, 1049 D, 1050 A; 18, 1050 A; 19, 1051 A; 21, 1051 CD; 22, 1052 C; 24, 1054 AC; 25, 1055 B; 32, 1062 C; 36, 1065 A; 37,

part¹, tandis que le terme *persona*, qui pouvait faire songer au grec *ὑπόστασις*, est évité avec soin².

La disparition de tout document théologique antérieur à 381 est d'autant plus regrettable pour la connaissance de la pensée de Didyme, que ces quelque vingt-cinq années furent pour la théologie une période des plus fécondes : à côté des Ariens purs représentés surtout par Eunomius, les Pneumatomachiques sollicitent l'attention des défenseurs de l'orthodoxie. La théologie du Saint-Esprit, créée pour ainsi dire par Athanase dans les lettres à Sérapion (359), est développée par les Cappadociens qui lui donnent ses formules définitives et achèvent de préciser l'ensemble de la terminologie trinitaire. C'est de la Cappadoce surtout que vient alors le grand mouvement de pensée théologique³. Basile et Grégoire de Nazianze sont les maîtres qui exercent partout leur influence. On aurait aimé à suivre la marche de cette influence sur l'esprit de Didyme. On en est réduit à ne la saisir qu'à son terme d'arrivée, à un moment où déjà elle est devenue le bien commun de toute la théologie orientale.

A. Il n'est pas nécessaire d'insister sur l'emploi dans le De Trinitate de la formule *μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις*. Elle est désormais la formule classique du dogme trinitaire en Orient, depuis que les Cappadociens, saint Basile surtout, ont défini le sens exact des termes *οὐσία* et *ὑπόστασις*⁴. Aussi la

1065 C; 40, 1069 C; 53, 1078 A; 58, 1081 A; una essentia, 36, 1065 A; una natura, 18, 1050 B; 19, 1050 D-1051 A; 20, 1051 AB; 25, 1056 B; 20, 1059 C; 30, 1060 B; 36, 1064 C 1065 B; 54, 1079 B; 58, 1081 D.

1. Substantia, 1, 1033 C; 5, 1036 C; 10, 1042 AC; 11, 1043 AD; 12, 1044 C; 13, 1046 B; 23, 1053 B; essentia, 4, 1035 B; 8, 1039 B; natura, 23, 1053 A.

2. Pseudo-Basile, Adv. Eunom., IV-V, paraît bien avoir été composé avant le De Trinitate. On ne peut cependant fixer sa date avec assez de certitude; et sa théologie n'est pas assez différente de celle du De Trinitate, pour qu'il soit utile d'en faire une étude à part.

3. Sur les Cappadociens, cf. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium, in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*; Tübingen, 1904.

J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, 1909; p. 76-89.

4. Cf. en particulier, Basile, Ep. 38; PG, 32, 328 ss.; Ep. 236, 6; PG, 32, 884 AB; cf. J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 85 s.

retrouve-t-on presque à chaque page de l'œuvre de Didyme; et il suffira d'indiquer quelques exemples : c'est ainsi qu'il est question des trois hypostases De Trin. I, 9, 284 B; 11, 293 B; 15, 312 C; 313 A; 317 C; 16, 332 C; 333 B; 18, 341 C; 344 A; 348 AB; 356 A; 360 B; 19, 368 B; 21, 373 B; 26, 384 A; 385 B; 388 B; 27, 397 D; 34, 436 A; 36, 440 BC etc... et particulièrement de l'hypostase du Père De Trin. I, 11, 293 B; 15, 308 C; 320 A; 16, 337 A; 32, 425 A; 36, 441 A etc..., de celle du Fils De Trin. I, 18, 352 B; de celle du Saint-Esprit De Trin. II, 1, 452 C; III, 38, 973 C etc... Par contre, Didyme note avec soin l'unité d'οὐσία De Trin. I, 11, 296 A; 27, 405 B; II, 1, 452 A; 3, 476 C; 7, 3, 565 B (ὡς μία ἐστὶν οὐσία τῇ Τριάδι); 7, 7, 581 A etc... Il insiste sur cette idée lorsqu'il emploie les expressions τὸ αὐτόν τῆς οὐσίας De Trin. II, 6, 10, 537 B (cf. 15, 717 A), ou ἡ αὐτὴ οὐσία De Trin. II, 8, 4, 629 B; 12, 673 C; III, 37, 969 B; in Psalm. 1265 B.

Cependant jusque dans le De Trinitate se manifeste cette incertitude de langage qui tend à confondre le sens des termes οὐσία et ὑπόστασις. Tandis que depuis Basile les Cappadociens réservent le mot οὐσία pour désigner le κοινόν de la divinité, Didyme reste parfois fidèle au vieil usage d'Athanase, et reproduit les anciennes formules, qui attribuent une οὐσία à chacune des personnes divines, ou plus particulièrement au Père. C'est ainsi qu'il est question de l'οὐσία du Père De Trin. II, 5, 492 B : οὔτε ἄλλοτριόν ἐστὶ τὸ πνεῦμα τῆς οὐσίας τοῦ πατρός; et surtout De Trin. I, 27, 396 B : ἐξαρκεῖ πείσαι τῆς πατρικῆς μονάδος ὑπάρχειν αὐτὸν οὐσίας; — de l'οὐσία du Fils De Trin. I, 16, 336 A; III, 6, 841 C : περὶ τῆς θείας καὶ ἀκαταλήπτου... οὐσίας τοῦ ἐν ἀρχῇ ὄντος θεοῦ λόγου; Cf. De Trin. III, 17, 877 B : μὴ ἄλλην τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ υἱοῦ; — de l'οὐσία de l'Esprit De Trin. II, 10, 633 C; 18, 728 B : τοῦ ἁγίου πνεύματος τὴν θεϊκὴν οὐσίαν¹. Les terminologies les

1. Cf. in Prov., 1632 D; in II Cor., 1631 C. Athanase parle souvent de l'οὐσία du Logos. Cf. De Syn., 45, 48; Tom. ad Antioch., 3; ad Serap., IV, 4.

plus diverses, on dirait presque les plus opposées se suivent et s'entremêlent parfois, sans qu'il soit possible de donner la raison de l'emploi de tel ou tel mot. Ainsi De Trin. I, 10, 292 B : εἰ δὲ τὸ φῶς οὐ προσλαμβάνει ἀπαυγάσμα, ἀλλ' ἐκ πάσης τῆς οὐσίας αὐτὸ γεννᾷ ἀδιαστάτως· οὐδ' ὁ θεὸς ἐπεκτήσατο ἕξωθεν τὸν υἱόν, ἀλλ' ἐξ ὅλης τῆς ὑποστάσεως ἐγέννησεν ἀδιαστάτως, ἅτε ἁσώματος. Les exemples précédents témoignent seulement de l'insuffisance de précision que présente le vocabulaire de Didyme¹; ils s'expliquent par la synonymie que l'écrivain établit, conformément à l'habitude d'Origène et des philosophes profanes, entre οὐσία et ὑπόστασις. In Psalm. 1349 B, il est dit explicitement que δύναται νῦν ὑπόστασις ἀντὶ οὐσίας λέγεσθαι; et l'équivalence des deux termes est encore accentuée in Psalm. 1508 C : οὐκ ἀνάλίσκον καὶ φθεῖρον αὐτῶν τὴν οὐσίαν· ἀθάνατος γὰρ ἡ τῆς ψυχῆς αὐτῶν ὑπόστασις. Bien qu'il ne s'agisse ici que de l'usage profane de ces mots, on n'a pas à s'étonner de voir la même confusion introduite dans l'usage théologique.

Cette confusion se retrouve encore dans les formules qui servent à Didyme pour exprimer la procession du Fils, et dans les images qui l'aident à rendre sensible ce mystère. On a rappelé tout à l'heure que le concile de Nicée avait enseigné la génération du Fils ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, tout en présentant d'ailleurs cette formule comme une explication de la formule plus simple, et sans doute déjà plus répandue ἐκ τοῦ πατρὸς. Le concile de Nicée avait, en parlant ainsi, la préoccupation d'insister sur l'identité d'οὐσία du Père et du Fils. A la fin du iv^e siècle, le problème théologique se posait

De même Basile, cf. Adv. Eunom., II, 17; De Spir. S., VII, 16; cf. K. Holl, Amphilochius von Ikonium, p. 133.

1. La même imprécision se retrouve dans l'emploi du mot φύσις, qui est pour Didyme comme pour tous ses contemporains presque synonyme d'οὐσία. C'est ainsi qu'il parle de la φύσις du Père De Trin. I, 26, 389 A; 27, 404 A; de la φύσις du Fils I, 27, 397 C; de la φύσις de l'Esprit De Trin. II, 2, 464 B; 7, 560 AB; III, 31, 949 C. D'ailleurs, si Didyme présente des confusions plus nombreuses, Athanase et Basile par exemple sont loin d'en être tout à fait exempts. Cf. J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 107-108.

de manière différente; on mettait surtout en relief les *ιδιότητες τῶν ὑποστάσεων*¹ : aussi les Cappadociens se contentent-ils de dire que le Fils procède *ἐκ τοῦ πατρὸς*². Didyme emploie souvent la formule cappadocienne : De Trin. I, 35, 437 C; II, 1, 452 A; 2, 460 AB; 26, 752 A; III, 3, 808 A; 38, 976 B; mais il connaît aussi la formule de Nicée et de saint Athanase, p. ex. De Trin. I, 10, 292 B, 293 A. De Trin. II, 7, 6, 577 B porte même l'expression très caractéristique : *ἐκ τῆς πατρικῆς ῥίζης οὐσίας*, chère à saint Athanase et aux théologiens de son école³. La comparaison classique de la lumière et du rayon, qui revient plusieurs fois chez Didyme, De Trin. I, 10, 292 C; 15, 301 A; 16, 332 A, et que d'ailleurs Basile emploie encore⁴, est dans la même direction de pensée.

Ce qui est plus nouveau, et présenterait un intérêt particulier, c'est l'analogie établie entre le Père et l'esprit humain qui profère son verbe : De Trin. I, 15, 301 A; II, 5, 496 B; cf. Ps.-Bas., Adv. Eunom., 5; PG, 29, 753 B; mais Didyme pousse le rapprochement beaucoup moins loin que Grégoire de Nazianze⁵ et ne voit pas la richesse de cette comparaison psychologique destinée à une si haute fortune dans la théologie postérieure. Il se contente de citer en passant une image empruntée peut-être à saint Denys d'Alexandrie, *ἔλεγχος καὶ ἀπολογία*, éd. Feltoe, p. 197.

Il est tout à fait remarquable que ce n'est pourtant aucune

1. Cf. K. Holl, Amphilochius von Ikonium, p. 135 ss.

2. Cf. K. Holl, ZKG, XXV, p. 392 s.

3. La doctrine qui fait du Père le principe de toute la vie divine est classique dans la théologie, et se trouve exprimée chez tous les Pères du iv^e siècle. Ce qui est intéressant, c'est l'emploi de la comparaison déjà ancienne de la *ρίζα*; cf. Tertullien, adv. Prax., 8, éd. Kroymann, p. 10; Denys d'Alexandrie, *ἔλεγχος καὶ ἀπολογία*, éd. Feltoe, p. 189, 12 sqq. De Trin. I, 30, 417 A a également la comparaison de la racine, et donne au Fils le nom de *κλδος*.

4. Cf. Basile, Ep. 38, 7; PG, 32, 337 BC, et auparavant : Tertullien, Apolog., 84; Adv. Prax., 8, éd. Kroymann, p. 10; Denys d'Alexandrie, *ἔλεγχος καὶ ἀπολογία*, éd. Feltoe, p. 187, 2 ss. Cf. K. Holl, Amphilochius von Ikonium, p. 14 ss., 106.

5. Cf. K. Holl, Amphilochius von Ikonium, p. 176.

des deux formules classiques : ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, ou ἐκ τοῦ πατρὸς que Didyme emploie de préférence; il leur substitue le plus souvent une troisième formule, qui tend à mettre en relief la personnalité (τὸ ἴδιον) du Père et se rattache étroitement à la conception des τρεῖς ὑποστάσεις : il dit en effet : ἐκ τῆς ὑποστάσεως τοῦ πατρὸς : De Trin. I, 15, 308 C; 320 A; 32, 425 A; 36, 440 D-441 A; II, 1, 448 C, 457 B; 2, 464 AB, 484 A; 4, 481 C; 5, 492 A; 6, 6, 524 C; 7, 2, 588 C; III, 3, 817 B; 5, 841 A; 38, 976 A. J. Leipoldt remarque avec raison que cette troisième formule ne représente pas un progrès sur celles qui l'avaient précédée¹; elle semble même impliquer une contradiction, si l'ὑπόστασις est précisément l'ἴδιον de chacune des personnes divines : le Père ne peut communiquer au Fils ce par quoi il s'en distingue. Aussi n'est-il pas étonnant que l'ἐκ τῆς ὑποστάσεως τοῦ πατρὸς n'ait pas été repris après Didyme²; il prouve seulement le peu d'intérêt qu'avait Didyme pour les problèmes spéculatifs, et la gaucherie maladroite avec laquelle il procédait lorsqu'il voulait s'aventurer en dehors des sentiers battus et du vocabulaire traditionnel.

Ce qui précède, nous a montré à l'évidence l'imprécision très grande dans laquelle se trouve encore le vocabulaire de Didyme relativement aux formules trinitaires. Notre impression est encore confirmée en étudiant le sens du concept d'ὑπόστασις chez Didyme. Il est utile de noter d'abord qu'il ne fait pas d'ὑπόστασις le synonyme exact de πρόσωπον³ : il

1. J. Leipoldt, *Didymus der Blinde*, p. 106.

2. La prédilection de Didyme pour la formule ἐκ τῆς ὑποστάσεως τοῦ πατρὸς ne suppose pas autre chose qu'une définition plus précise du terme οὐσία réservé exclusivement à l'unique substance divine.

On se rappellera que l'ἐκ τῆς ὑποστάσεως est déjà employé dans la quatrième formule d'Antioche (Hahn³, § 156, p. 187 s.), dans l'ἐκθεσις μακρόστιχος (Hahn³, § 159, p. 192), dans la première formule de Sirmium (Hahn³, § 160, p. 196). Le concile de Nicée avait dit : ἐξ ἐτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας.

3. Didyme emploie très rarement le mot πρόσωπον dans son sens théologique. Cf. De Trin. I, 9, 284 B; 18, 344 B; 36, 440 A; II, 6, 21, 553 A; III, 2, 8, 789 D; 23, 924 C; 30, 949 AB; 41, 1, 984 B; Cramer, *Catenae*, VII, 132, 5-7.

écrit : δύο ταῦτά ἐστι πρόσωπα διηρημένα κατὰ τὴν ὑπόστασιν¹, en entendant πρόσωπον dans un sens très voisin de notre mot français : Personne. Ici, il semble bien que l'idée essentielle exprimée par ὑπόστασις soit celle de réalité, par opposition à ce qui n'existe pas, à ce qui est une pure dénomination. Ps.-Grégoire de Nysse dans le Contra Arium et Sabellium 12, PG, 45, 1297 D, 1300 A, opposait ὑπόστασις à προσηγορία. C'est encore cette idée de réalité qui se trouve accentuée dans l'emploi que Didyme fait ordinairement de l'ὑπόστασις. Il dit de la sorte in Psalm. 1509 C qu'Israël diffère de Jacob ἐπινοία, ἀλλ' οὐχ ὑποστάσει· ὁ γὰρ αὐτὸς ὅτε μὲν Ἰακώβ, ὅτε δὲ Ἰσραήλ ἐστίν. De même la différence entre les ἀγαθοί et les εὐθεῖς τῇ καρδίᾳ n'est pas καθ' ὑπόστασιν, ἀλλὰ κατ' ἐπινοίαν, in Psalm. 1584 A. In Psalm. 1169 C la méchanceté n'est pas ἐνυπόστατος, c'est-à-dire qu'elle ne subsiste pas en soi². De l'idée de réalité, entendue par opposition à ce qui n'est que conceptuel ou virtuel, à l'idée d'existence, le passage est facile : aussi Didyme donne-t-il parfois ce dernier sens à ὑπόστασις par exemple in Psalm. 1169 C, εἰς ὑπόστασιν ἐλθεῖν, et même lorsqu'il s'agit d'une existence purement idéale, in II Cor., 1728 A : ἐν θεῷ νοήσει τὴν ὑπόστασιν ἔχοντα³. Ailleurs, il est vrai, l'ὑπόστασις est donnée comme synonyme à l'ὑλη, in I. Joan., 1802 C, non sans hésitation d'ailleurs ou sans

1. Cramer, Catenae in Ep. ad Hebr., VII, p. 132, 5-7.

2. Didyme emploie souvent ce mot ἐνυπόστατος que l'on trouve déjà dans l'ἔκθεσις μακρόστιχος, dans les sens de : formant une ὑπόστασις spéciale. Cf. De Trin. I, 16, 337 B; 26, 384 C; II, 1, 452 AB; 2, 461 D; 8, 1, 616 A; 10, 648 A; III, 19, 892 A; 37, 972 B. De Trin. III, 2, 4, 789 A, on lit ὑπόστατος au lieu de ἐνυπόστατος. Peut-être est-ce une faute de copiste.

3. Cf. Ps.-Bas., Adv. Eunom., 5; PG, 29, 749 B : ἀγέννητον ἀνούσιον νοοῦμεν τὸ μηδαμῇ μηδαμῶς ὄν· εἰπέ τις ἀνούσιον, ὑπόστασιν ἀνεῖλε καὶ οὐσίας ὑπαρξίν. ἀνούσιον καὶ ἀνυπόστατον τὴν μὴ ὑπάρχουσαν μήτε οὖσαν ὅλως σημαίνει φύσιν· τὸ δὲ ἐνούσιον καὶ ἐνυπόστατον λέγων τις τὴν ἐνυπάρχουσαν οὐσίαν ἐδήλωσε. Il semble bien qu'ici ὑπόστασις = οὐσίας ὑπαρξίς. Ps.-Bas., PG, 29, 757 B : παριστάναι δοκεῖ τὴν ὑπόστασιν καὶ ζῶν τῆς ἀληθείας, le sens d'existence est aussi prédominant. Ps.-Bas., PG, 29, 736 C : πνεύματος ἁγίου χορηγὸς εἰς ὑπόστασιν καὶ μὲρῶσιν κτίσεως..... ἀρχὴ γὰρ τῆς ἀπάντων ὑποστάσεως ὁ τοῦ θεοῦ λόγος. J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 29, traduit ὑπόστασις par δημιουργία. Il me semble que la signification d'existence est aussi à la base de cet emploi.

excuse; et même définie in Psalm. 1497 A, la capacité καθ' ἣν ὑποστῆναί τις δύναται τι τῶν ἐπιπόνων.

Dans un autre ordre d'idées, l'ὑπόστασις paraît bien être liée au concept de νοῦς, de raison, ou tout au moins d'esprit, et se rapprocher ainsi de notre « personnalité » au sens philosophique. In Psalm. 1456 la ψυχὴ ἄλογος est ἀνυπόστατος; in Job, 1132 B le lion est dit ἀνυπόστατος. Cette dernière signification est d'ailleurs très peu développée; et l'on sent que ce n'est pas à elle que s'est arrêté Didyme.

Ce qui l'intéresse surtout dans l'ὑπόστασις, c'est sa réalité, son existence; et malgré les obscurités que conserve encore ce terme, il paraît bien que lorsqu'il en fait l'application à la Trinité, il veuille surtout présenter les trois ὑποστάσεις comme des réalités distinctes, subsistantes, plutôt que mettre en relief leurs caractères distinctifs. Chez les Cappadociens, chez Grégoire de Nazianze surtout¹, ce sera ce dernier sens qui sera le plus développé : les mots ὑπόστασις et ἰδιότης seront interchangeableables. La pensée de Didyme est encore loin d'avoir acquis ce degré de précision : il semble au contraire que chez lui des expressions comme τὰ ἰδικὰ τῶν ὑποστάσεων De Trin. I, 18, 356 A; αἱ ἰδιότητες τῶν ὑποστάσεων De Trin. III, 2, 50, 804 D; τὸ ἰδιοσύστατον τῶν ὑποστάσεων De Trin. III, 23, 925 B (cf. III, 38, 977 A; 41, 1, 984 B) etc... appuyent sur le caractère numérique que présente la distinction des hypostases, sur le fait particulier de leur divinité, bien plus que sur les τρόποι ὑπάρξεως et les caractéristiques propres de chacune d'elles.

C'est ainsi que la terminologie de Didyme conserve jusque dans ses derniers ouvrages la même indécision qui était celle de l'ancienne tradition dans l'école alexandrine. Tandis que les Cappadociens s'ingénient à chercher dans le même temps, des formules nouvelles, qui expriment avec une imperfection moins grande la théologie orthodoxe de la Trinité,

1. Cf. K. Holl, Amphilochius von Ikonium, p. 170 s.

Didyme demeure fidèle aux traditions athanasiennes, qui avaient toujours négligé de définir dans leur sens précis l'οὐσία et l'ὑπόστασις. Si par sa formule *μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις*, il marque un grand progrès sur Athanase, on ne saurait dire qu'il le dépasse par une compréhension plus grande des concepts exprimés dans ces termes. Esprit moyen, sans beaucoup de curiosité intellectuelle, satisfait d'avoir enfermé sa science et sa piété dans les étroites limites d'une formule, il recule devant les définitions claires, faute peut-être d'avoir entrevu tous les problèmes. Le reste de sa théologie trinitaire ne sera que le développement, assez peu original, des deux parties de son mot préféré : une seule ousie divine, en trois hypostases.

B. La défense de l'unité divine tient une grande place dans les préoccupations de Didyme. Ce n'est pas qu'il ait été le premier ou le seul à se rendre compte de la difficulté que créait à ce point de vue l'enseignement du dogme trinitaire. Ses contemporains, Athanase et les Cappadociens, ont aussi à maintes reprises répondu à l'accusation de trithéisme, qui devenait plus facile depuis que, contrairement à l'usage unanime de la philosophie grecque, on distinguait, dans l'Église orthodoxe, trois ὑποστάσεις¹. On se rappelle en particulier que Basile a composé un écrit spécial *πρὸς τοὺς συκοφαντοῦντας ἡμᾶς, ὅτι τρεῖς θεοὺς λέγομεν*². Saint Grégoire de Nazianze a attaché plus d'importance encore que saint Basile à la défense du monothéisme³, et afin de détruire complète-

1. Les conciles du iv^e siècle anathématisent très souvent le trithéisme : ainsi la formule de Philippopolis (Hahn³, § 158, p. 191) ; l'ἔκθεσις μακρόστιχος (Hahn³, § 159, p. 193) ; la première formule de Sirmium (Hahn³, 160, p. 197). De même la circulaire du parti homoeusien en 359, qui est particulièrement importante ici, ap. Épiphane, Haeres., 73, 16 ; PG, 42, 433 A.

2. Sur cet écrit dont l'authenticité avait été niée par les mauristes, cf. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium*, p. 143, note 1. On le trouvera PG, 31, 1488 C ss. ; cf. encore Basile, Ep. 8 ; PG, 32, 248 C ; Ep. 131 ; PG, 32, 568 B ; Ep. 189 ; PG, 32, 685 C.

3. Cf. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium*, p. 173 ss.

ment l'impression défavorable que pouvait produire sur certains esprits un enseignement trop explicite des hypostases, il a plutôt adouci sa doctrine, en remplaçant le terme dangereux d'ὑπόστασις par des synonymes comme πρόσωπον (ou ἰδιότης) ¹. Didyme n'a pas pu être plus affirmatif sur la monarchie divine, mais ce qui le caractérise peut-être, c'est la masse des formules qu'il accumule pour exprimer sa foi, et dont l'amoncellement a permis à J. Leipoldt d'écrire à ce sujet : « Les œuvres de Didyme sont pour ainsi dire un catalogue du vocabulaire orthodoxe ². »

Le catalogue de ces formules a été fait avec un soin particulier par J. Leipoldt ³, et il n'y a pas à le reprendre ici. Tous les attributs que les trois personnes peuvent posséder en commun sont pris tour à tour comme les expressions de l'ineffable unité divine. C'est ainsi que Didyme aime à proclamer qu'il n'y a qu'un seul pouvoir que l'on doit servir ⁴ : μία βασιλεία (De Trin. I, 31, 425 A; II, 14, 729 A); μία δεσποτεία (De Trin. I, 25, 377 C; II, 6, 10, 537 B, etc...); μία δύναμις (De Trin. II, 7, 3, 565 B); μία κυριότης (De Trin. II, 6, 18, 545 B, etc...); une seule volonté : μία θέλησις (De Trin. I, 18, 344 C; 36, 440 A, etc.) ⁵; ἐν θέλημα (De Trin. I, 36, 440 C; II, 1, 449 A; 6, 13, 540 C; 8, 1, 617 A, etc...); μία βούλησις (De

1. Cf. Grégoire de Nazianze, Or. 20; PG, 35, 1072 CD; Or. 39; PG, 36, 345 C; Or. 32; PG, 36, 177 C.

2. J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 109.

3. J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 109-117.

4. On rencontre la doctrine analogue d'unité de φρόνησις et de γνώμη dans le Contra Arium et Sabellium. Cf. Contra Ar. et Sabell., 8; PG, 45, 1293 A; 12, 1300 A : ἐν κατ' οὐσίαν καὶ ὁμοφροσύνην. Mais ces expressions ne font pas partie du vocabulaire authentique de Didyme. Didyme aura pu puiser sa terminologie dans les œuvres d'Origène. Cf. p. ex. Contra Cels., VIII, 12 (éd. Koetschau, II, 229, 21 ss.) : Le Père et le Fils sont ἐν τῇ ὁμονοίᾳ καὶ τῇ συμφωνίᾳ καὶ τῇ ταυτότητι τοῦ βουλήματος. Il n'est pas nécessaire d'insister sur les incon séquences que présente parfois Didyme, en accordant une volonté spéciale au Père; cf. De Spir. S., 36, 1064 C; in Psalm., 1265 D.

5. L'expression ταυτότης καὶ ἰσότης θεότητος καὶ θελήσεως, De Trin., II, 7, 3, 576 A, montre bien le sens très fort qu'a acquis le mot ἰσότης dans le vocabulaire de Didyme; dans les cas très rares où il apparaît, il a la même valeur que ταυτότης pour marquer l'unité absolue.

Trin. II, 8, 1, 601 A; cf. Sacra Parallela; PG, 95, 1353 B : ἐνὶ νεύματι βουλήσεως... ἀπλοῦς οὐσίᾳ καὶ βουλήσει; De Trin. II, 6, 5, 524 A, il est dit que l'Esprit Saint comparé au Père et au Fils n'est pas ἑτερόδουλος. De l'unité de volonté et d'intelligence découle naturellement l'unité d'opération d'ἐνέργεια. Didyme aime à insister beaucoup sur ce dernier trait. De Spir. S., 17, 1049 D-1500 A, il prouve l'ὁμοούσιον des personnes divines par l'unité de leur action : In omnibus approbatur eamdem operationem esse Patris et Filii et Spiritus Sancti. Quorum autem una est operatio, una est substantia, quia quae ejusdem substantiae ὁμοούσιαι sunt, easdem habent operationes, et quae alterius substantiae et ἀνομοούσια, dissona atque diversa sunt. Cf. De Spir. S., 36, 1065 A; 32, 1062 BC. Il faut cependant se garder de penser qu'il attribue une valeur métaphysique à cette doctrine de l'ἐνέργεια divine; il l'envisage surtout au point de vue pratique, dans ses rapports avec l'œuvre du salut (cf. De Trin. II, 7, 3, 572 AB); il reconnaît même que chacune des personnes divines pourrait agir séparément, mais qu'elles ne le font pas précisément afin de marquer leur unité essentielle : De Trin. II, 1, 452 A : δυνάμενης μὲν ἐκάστης θείας ὑποστάσεως ἀπροσδεῶς πάντα ποιῆσαι τελείως· ἵνα δὲ δευχθῇ τὸ συμπρακτικὸν καὶ ἀπαράλλακτον τῆς τε οὐσίας αὐτῶν τῆς τε προσκυνήσεως καὶ δόξης καὶ εὐχαριστίας τῆς ὀφειλούσης παρ' ἡμῶν γίνεσθαι, διὰ τοῦτο κοινῇ παρὰ τῆς ἁγίας τριάδος τῆς κτίσεως πληρωθείσης. Ailleurs, il va jusqu'à parler, pour expliquer l'expression alium Paracletum, de la diversité des opérations divines : De Spir. S., 27, 1058 A : Quem alium Paracletum nominavit, non juxta naturae differentiam, sed operationis diversitatem... Verum noli ex Filii et Spiritus Sancti operatione diversa, varias aestimare naturas. On voit à nouveau par là qu'il ne faut pas exiger de Didyme une bien grande précision, et que les nécessités de l'argumentation lui font, selon les cas, varier et même contredire ses formules : nulle part peut-être autant que dans sa doctrine de la μία ἐνέργεια, il ne se montre aussi peu métaphysi-

cien, aussi peu préoccupé du point de vue spéculatif de l'unité divine¹.

Il va sans dire que cette unité d'opération, de volonté, d'intelligence, de pouvoir, de règne aboutit en définitive à l'unité de divinité. L'expression μία θεότης est une des expressions préférées de Didyme², tout particulièrement dans la formule : ἡ ἐν μιᾷ θεότητι τριάς, qui a l'avantage de faire ressortir le double caractère de la foi orthodoxe, la trinité dans l'unité. D'autres formes de la même pensée sont présentées, parmi lesquelles on se contentera de signaler ici De Trin. III, 22, 788 B : τῇ μὲν ὑποστάσει ἄλλος καὶ ἄλλος, τῇ δὲ θεότητι καὶ συμφωνία εἷς; De Trin. I, 30, 417 AB : ἐπίστευσεν αὐτοῦ τῇ πρὸς τὸν πατέρα τῆς θεότητος ἐνότητι³; De Trin. I, 18, 352 AB : ὡς θεὸν μὲ ἐπίγνωθι μὴ ἄλλον τῇ θεότητι τοῦ πατρὸς, ἀλλὰ τῇ ὑποστάσει· μία γὰρ ἀμφοτέρας θεότης. Il va sans dire d'ailleurs que, puisque la divinité appartient également aux trois hypostases, le terme

1. La doctrine de la μία ἐνέργεια se trouve souvent développée chez les Pères du iv^e siècle. Dans le Pseudo-Basile, Adv. Eunom., 45, Didyme lui-même revient très souvent sur cette idée. Cf. Pseud.-Bas., PG, 29, 761 AB : ἀχώριστον ὁρῶ τὴν ἐνέργειαν τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος; 729 A : μία καὶ ἡ αὐτὴ ἐνέργεια θεοῦ δι' οὗ ἐν πνεύματι φαίνεται; 721 A : ταυτότης ἐνεργείας; 720 B : τὸ (πνεῦμα) τῆς αὐτῆς ἐνεργείας; 720 A, id.; 717 B : πῶς ἐτερότης οὐσίας ἐν ᾗ ταυτότης ἐνεργείας γνωρίζεται; 692 C : κατ' ἐνέργειαν ὅμοιον; 676 A : Ἐνέργεια πατρὸς καὶ υἱοῦ μία. Le plus souvent l'unité d'ἐνέργεια est invoquée pour prouver l'unité d'οὐσία, et la pensée se présente avec une consistance plus grande que dans le De Trinitate. Parmi les Cappadociens, c'est surtout Grégoire de Nazianze qui a insisté sur l'unité d'ἐνέργεια; cf. K. Holl, Amphiloichius von Ikonium, p. 174. On retrouve la même doctrine chez d'autres théologiens, par exemple chez Athanase, Ep. ad Serap., I, 28, 31; cf. F. Cavallera, Saint Athanase, p. 201-204. La pensée de Sérapion de Thmuis dans son épître dogmatique (éd. Wobbermin, TUNF, II, 3 b, Leipzig, 1899, p. 22, 2) : τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν ᾧ πᾶσαι ἀρεταὶ καὶ δυνάμεις καὶ ἐνέργειαι τοῦ πατρὸς est aussi peu théologique que possible, et ne saurait être rapprochée de celle de Didyme.

2. Pseudo-Basile, adv. Eunom., aime à insister également sur la pensée μία θεότης; cf. par exemple PG, 29, 732 A, 760 A, 761 AB; cf. 760 B. Il dit encore 761 B : μία κυριότης καὶ ἀγιότης μία. Le De Trinitate a aussi le μία κυριότης, cf. sup.; mais non le μία ἀγιότης.

3. Le terme ἐνότης était un des mots préférés d'Athanase. De Synod., 50, il emploie l'expression ἐνότης τῆς θεότητος καὶ τῆς φύσεως. Didyme a beaucoup plus rarement que lui ce mot d'ἐνότης. Cf. J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 112, note 1.

même de θεότης peut être appliqué séparément à chacune d'entre elles : c'est ainsi qu'il est question de la θεότης du Père, De Trin. I, 15, 313 B; 16, 336 C; 27, 401 B; 408 A; 34, 437 A, etc...; de la θεότης du Fils, De Trin. I, 9, 289 A; 27, 396 A, 397 C, 400 A, 405 A (ἰδέα θεότης); 28, 408 C, etc..; de la θεότης de l'Esprit, De Trin. II, 8, 1, 617 B; 10, 648 B. J. Leipoldt¹ s'étonne un peu de ces dernières formules, et y voit une manière de parler déjà incorrecte à l'époque de Didyme et encore inspirée par les souvenirs anciens d'Alexandre d'Alexandrie² et d'Athanase³. En réalité, il était impossible d'exprimer autrement que par ce terme le fait que chacune des hypostases possède entièrement la nature divine : comme le concret θεός, l'abstrait θεότης pouvait être employé sans que l'esprit fût incliné vers le trithéisme; l'un et l'autre étant de ces noms communs qui servaient précisément de preuve démonstrative en faveur de l'unité divine : aux Eunomiens qui invoquaient le principe : ceux dont les noms diffèrent, diffèrent également d'οὐσία⁴, Didyme répondait en se fondant sur l'unité du nom divin⁵; et dans Pseudo-Basile développait cette preuve avec abondance⁶. C'est parce que les trois hypostases pouvaient recevoir les mêmes noms,

1. J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 113.

2. Cf. Alexandre d'Alexandrie, Ep. ad Alex. Byzant., 1; PG, 18, 549 A : τὴν θεότητα τοῦ σωτῆρος; 2, 549 C : Χριστοῦ τὴν θεότητα; 7, 557 C : τῆς πατρικῆς θεότητος.

3. Athanase, Ep. ad Serap., I, 12, 25; De Synod., 45, 50, etc.; cf. Ps.-Basile, Adv. Eunom., 5; PG, 29, 744 C.

4. De Trin. I, 11, 293 B.; cf. Eunomius, lib. apologet., 18; PG, 30, 852 D-853 B.

5. De Trin. III, 2, 55, 805 B.

6. Ps.-Bas. Adv. Eunom., 5, PG, 29, 744 C; διόπερ καὶ ἑνὸς ὄντος τοῦ θεοῦ, θεὸς ὁ υἱὸς πατρικῇ φύσει καὶ πατρικῷ ὀνόματι, καὶ ἑνὸς ὄντος κυρίου τοῦ υἱοῦ, κύριος ὁ πατὴρ τῷ τῆς εἰκόνος ὀνόματι καλούμενος ὡς πρωτότυπος αὐτῆς καὶ γεννήτωρ. Οὕτω καὶ τὸ πνεῦμα κύριος ἀπὸ τοῦ κυρίου ἑπωνυμίαν ἔχον, ἅπ' οὗ καὶ μεταδίδεται, καὶ ὁ κύριος ἀπὸ τῆς εἰκόνος πνεῦμα, ἐπεὶ καὶ ὁ θεὸς πνεῦμα ἀπ' αὐτοῦ προσαγορεύεται. Οὐ δὲ τρεῖς θεοὺς οὐδὲ τρεῖς κυρίους, οὐδὲ τρία πνεύματα διὰ τοῦτο ποιητέον, ἀλλὰ τῆς τριάδος τὴν ἑνωσιν ἐν τῇ κοινῇ τῶν ὀνομάτων ἐπιγνωστέον. L'argumentation est ainsi résumée un peu plus loin, Adv. Eunom., 5, PG, 29, 747 : τριάδα μὲν γὰρ ἢ τῶν τριῶν ὀνομάτων παράληψις ἐξαριθμεῖ καὶ παρίστησι, τῆς δὲ τριάδος ἔχει τὴν ἑνωσιν ἢ καθ' ἑν ὄνομα δῆλωσις.

parce qu'on pouvait parler de la divinité de chacune d'elles, qu'elles ne formaient qu'une seule divinité.

La raison dernière de la μία θεότης, de la ταυτότης τῆς θεότητος, de l'ἐνὰς θεότητος, — car ici encore Didyme multiplie à dessein les expressions synonymes pour mettre sa pensée en un relief plus accentué — est à chercher dans l'unité d'οὐσία ou de φύσις que possèdent les personnes divines. Nous avons déjà parlé plus haut de l'emploi de ces deux termes chez Didyme : selon l'usage du temps, ils sont à peu près synonymes, encore que l'οὐσία marque plutôt l'être intime, et que la φύσις serve surtout à désigner l'ensemble des attributs¹. Dans le vocabulaire profane, ils signifient l'un et l'autre l'essence générique; ainsi De Trin. I, 16, 336 C, il est expliqué que les fils des hommes sont les images de l'ousie (εἰκὼν οὐσίας) de leurs propres pères, bien qu'il leur arrive d'être différents d'eux en taille, en aspect, en sagesse, en force, en dignité. Sacra Parallela; PG, 96, 348 AB, tous les hommes possèdent μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ψυχῆς φύσιν, καὶ μὴν καὶ τὴν αὐτὴν τῆς σαρκὸς οὐσίαν. Ailleurs encore, Sacra Parallela; PG, 95, 1097 A, il s'agit des anges qui πάντες, ὥσπερ προσηγορίας οὕτω καὶ φύσεως πάντως τῆς αὐτῆς τυγχάνουσι φαινοτάτης οὐσης οὐσίας τῶν ἀγγέλων... οὐκ ἀποτεταγμένον ἐν εἶδος, ἢ μία μορφή περὶ αὐτὰ εὐρίσκειται. Mais ces vocables ne s'appliquent pas de la même manière à la créature et à Dieu; et ils prennent, employés à propos de Dieu, une signification beaucoup moins précise. C'est ainsi que De Trin. II, 4, 484 A, il est dit que le Saint-Esprit procède ἀπὸ τῆς ἀρρήτου καὶ ὑπερουσίου καὶ προσουσίου καὶ καθολικῆς καὶ ἀμόρφου... πατρικῆς ὑποστάσεως; III, 2, 47, 804 C, il est parlé de τῆς ἐνάδος θείας καὶ ὑπερουσίου οὐσίας; cf. I, 9, 284 A, ἐν τῇ ὑπὲρ βουλὴν καὶ νοῦν φύσει; II, 8, 1, 600 C : ἡ ἄφραστος καὶ ὑπερούσιος καὶ μόνη φύσις; III, 17, 877 B. On ne saurait dire d'une manière plus expressive l'incertitude dans laquelle on demeure touchant l'οὐσία ou la φύσις

1. J. Tixeront, Histoire des dogmes, II, p. 77, note 1.

de Dieu. Peut-être l'origine de cette incertitude est-elle à chercher dans l'influence d'Origène.

En tout cas, l'οὐσία et la φύσις, appliquées à Dieu, représentent pour Didyme, d'une manière très générale, ce qu'il y a de commun aux trois personnes; et de nombreuses formules, dont J. Leipoldt a donné l'énumération complète¹, lui servent à mettre en relief l'unité fondamentale de l'οὐσία ou de la φύσις divine. Il semble bien d'ailleurs qu'il soit fait plus volontiers mention de l'unité de φύσις que de l'unité d'οὐσία, selon l'usage des Cappadociens, de Basile en particulier², parce que l'être intime de Dieu, son οὐσία est considérée comme plus inaccessible à la raison humaine. Ce qu'il faut retenir de ces formules, si caractéristiques en faveur de l'unité divine, c'est leur orientation générale. Il est certain que la notion d'οὐσία par exemple n'était pas encore complètement développée dans le milieu où vivait Didyme³; aussi des expressions qui étonnent J. Leipoldt, comme De Trin. II, 5, 504 B, où le Saint-Esprit est dit ἀχώριστον ὃν τῇ θεῇ φύσει⁴, ou De Trin. II, 7, 7, 580 C, où l'on parle des ὁμοιοι τῇ φύσει ὑποστάσεις, ne sont point faites pour nous surprendre, ou nous amener à accuser Didyme d'une imperfection aussi grande dans sa doctrine que dans son vocabulaire.

Un terme particulier sert à désigner cette unité d'οὐσία : c'est le mot ὁμοούσιος. On connaît l'histoire de ce terme : il paraît bien avoir été employé pour la première fois par les gnostiques (cf. Ep. Ptolem. ad Floram, ap. Epiphane, Haer., 33, 7; Clément d'Alexandrie, Excerpt. ad Theod., 42, 50, 53; Irénée, Adv. Haer. I, 5, 1, 6; 11, 3; Hippolyte, Ref. VII, 22;

1. J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 109-112; cf. p. ex. De Trin., I, 27, 405 B; II, 1, 452 A; 3, 476 C; 7, 3, 565 B; 7, 7, 581 A, etc...; I, 15, 301 A, 312 C; 19, 368 B; 36, 440 A; II, 1, 453 A; 5, 496 A; 6, 2, 512 A; 6, 3, 513 B, 540 B.

2. Cf. Basile, Adv. Eunom., 1, 13, 14.

3. Cf. J. Tixeront, Des concepts de nature et de personne dans les Pères et les Ecrivains ecclésiastiques des v^e et vi^e siècles, RHLR, t. VIII (1903), p. 582 ss.

4. Cf. J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 112, qui ajoute après avoir cité ce passage la remarque : « als ob er nicht selbst zu dieser φύσει gehörte! »

cf. Tertullien, Adv. Hermog., 44). Clément d'Alexandrie peut l'avoir adopté pour lui-même (Adumbrat. in Ep. can., éd. Zahn, Forschungen... III, 87, 139)¹. Origène l'emploie plusieurs fois, dans un sens profane pour signifier par exemple que les adorateurs en esprit ne sont pas *ἁμοούσιοι τῇ ἀγεννήτῳ φύσει καὶ παρμυχαρίᾳ* (In Joan. XIII, 25, 149; éd. Preuschen, 249, 4 ss.), ou que les hommes mauvais ne sont pas *ἁμοούσιοι τῷ διαβόλῳ* (in Joan. xx, 20, 170; éd. Preuschen, 352, 33 s.; cf. in Joan. xx, 24, 204-206, éd. Preuschen, 358, 7 sqq.); peut-être même dans son sens théologique (schol. in Matth. 28, 18; PG, 17, 309)². Toutefois, Didyme n'avait pas besoin de remonter à Origène pour trouver ce terme : en 325, le concile de Nicée l'avait officiellement consacré en l'insérant dans sa formule de foi³; il était devenu depuis la tessère de l'orthodoxie⁴; et tandis qu'en 357 la deuxième formule de Sirmium le condamnait : Quod vero quosdam aut multos movebat de substantia, quae graece usia appellatur, id est, ut expressius intelligatur, homousion, aut quod dicitur homoeusion, nullam omnino fieri oportere mentionem, nec quemquam praedicare; ea de causa et ratione quod nec in divinis Scripturis contineatur, et quod super hominis scientiam sit, nec quisquam possit nativitatem Filii enarrare⁵, Athanase s'en constituait le défenseur dans le De Decretis Synodi Nicaenae et dans le De Synodis. Peut-être cependant n'est-il personne, parmi les Pères du iv^e siècle, qui proclame plus fréquemment l'*ἁμοούσιος* que Didyme. C'est dans son sens le plus strict que Didyme tient à employer ce mot : aussi De Trin. I, 34, 437 A, rejette-t-il explicitement l'*ἁμοιούσιος*

1. Cf. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I², p. 249, note 1; p. 415, note 3.

2. Cf. P. Prat, Origène, le théologien et l'exégète, Paris, 1907, p. 35 sqq.

3. Cf. Hahn³, § 142, p. 169.

4. On sait d'ailleurs qu'il fallut un certain temps à l'*ἁμοούσιος* pour s'imposer, même aux théologiens les plus orthodoxes comme Athanase. En 339, les Orationes contra Arianos l'emploient très rarement. Cf. F. Loofs, Athanasius; RE³, II, 202 sqq.

5. Hahn³, § 161, p. 199.

des Macédoniens, qu'il interprète : ὅτι ἄλλης ὁμοίας οὐσίας ἐστίν¹. Les formules dans lesquelles il le fait entrer sont des plus diverses : tantôt il l'emploie absolument, d'une seule des trois personnes divines (cf. De Trin. I, 27, 397 C : εἷς γὰρ ὁ ἀκτίστου καὶ ὁμοουσίου υἱοῦ πατρὸς); tantôt de la Trinité entière (cf. De Trin. I, 18, 356 A : τῆς σεπτῆς καὶ ὁμοουσίου Τριάδος; cf. I, 34, 437 A; II, 4, 485 A; 6, 9, 536 A; 7, 8, 588 D; 14, 713 A; 18, 728 B). Beaucoup plus souvent, il construit ὁμοούσιος avec un datif (p. ex. De Trin. I, 19, 368 C, l'Esprit est ὁμοούσιος τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ; I, 28, 409 C, le Fils est ὁμοούσιος τῷ πατρὶ; cf. I, 34, 436 B; II, 6, 6, 524 C; 7, 3, 564 C-565 A; III, 1, 781 A; 2, 2, 788 B; 2, 8, 789 D; 2, 35, 800 C; 2, 46, 804 B; 6, 844 B, etc...) ou avec la préposition πρὸς (p. ex. De Trin. I, 27, 396 A : διὰ τὸ ὁμοουσίως ἔχειν πρὸς τὸν πατέρα; De Trin. II, 8, 2, 624 B; 27, 761 A; III, 7, 849 A; 18, 885 C). L'expression τὸ ὁμοούσιον τῆς τριάδος n'est pas rare chez lui (cf. De Trin. I, 20, 369 B; II, 1, 448 C; cf. III, 15, 864 A : τὸ ὁμοούσιον τῶν θεῶν ὑποστάσεων), mais il est à remarquer qu'il ne parle qu'une fois de τῶν θεῶν καὶ ὁμοουσίων τριῶν ὑποστάσεων De Trin. III, 1, 781 A. Il connaît aussi le substantif ὁμοουσιότης De Trin. I, 16, 340 B; II, 13, 689 C; 27, 761 A; III, 7, 849 A². Dans toutes ces formules, le sens de l'ὁμοούσιος est très clair. Didyme veut insister avant tout sur l'unité divine; mettre en relief l'existence d'une seule οὐσία commune aux trois ὑποστάσεις; bien qu'il ne dise jamais avec la précision de saint Grégoire de Nazianze que les hommes ne sont pas ὁμοούσιοι au même sens que les personnes divines³, il manifeste nettement sa pensée par l'identification qu'il établit entre ὁμοούσιος et ταυτούσιος (cf. De Trin. I, 16, 337 B : κατὰ τὸ σύμμορφον καὶ ταυτούσιον καὶ συνάναρχον...; 26, 392 C :

1. Ps.-Basile, Adv. Eun.; PG, 29, 752 A, appelle au contraire ses adversaires ἀνομοουσισταί.

2. Le même substantif ὁμοουσιότης se retrouve chez Ps.-Athanase, Adv. Apollin., II, 12; PG, 26, 1152 A.

3. Grégoire de Nazianze., Or. 31; PG, 36, 149 B s.; cf. K. Holl, Amphilocheus von Ikonium, p. 174.

τὸ ταυτούσιον καὶ ὁμότιμον; II, 18, 729 A; τὸ τῆς Τριάδος ταυτούσιον)¹, et aussi par l'opposition qu'il aime à mettre en relief entre ὁμοούσιος et ἑτεροούσιος, cf. De Trin. I, 16, 332 C; 19, 369 A; 26, 388 A; 30, 416 C; 34, 437 B, etc... De Spir. St., 7, 1039 A : alterius substantiae.

Il faut cependant remarquer que cette valeur théologique de l'ὁμοούσιος n'est pas suffisamment définie par le mot lui-même. La composition avec ὁμο— est fréquente dans le grec patristique et ne marque pas, de manière nécessaire, l'identité numérique : c'est ainsi qu'Alexandre d'Alexandrie emploie les mots ὁμοφρών (Ep. ad Alex. Byz., 2; PG, 18, 549 C) et ὁμόψυχος (Ep. ad Alex. Byz., 7; PG, 18, 557). Nous avons vu qu'Origène disait des pécheurs qu'ils n'étaient pas ὁμοούσιοι au démon, en entendant ce mot de la similitude d'οὐσία. C'est dans le même sens qu'ὁμοούσιος revient aussi plusieurs fois chez Didyme : ainsi lorsqu'il proclame que l'on ne compare entre eux que des êtres de même οὐσία : De Trin. I, 16, 332 C : καθ' ὅλου τὰ συγκριτικὰ ἐπὶ ὁμοουσίῳ, ἀλλ' οὐκ ἐπὶ ἑτεροουσίῳ λέγεται². Tous les hommes sont également ὁμοούσιοι : cf. in Psalm., 1405 B : τοὺς ὁμοουσίους καὶ ὁμοεθνεῖς μοι ὁρῶν...; De Trin. I, 16, 337 A : οὐκ ἦν ἑτεροούσιος ἀναγκαιῶς ὁ Σὴθ τῷ Ἀδάμ; De Trin. I, 30, 417 C : οὐκ ἦν πάντως ἑτεροούσιος τῷ τέκοντι αὐτὸν ὁ Πέτρος; De Trin. II, 2, 461 D, la signification paraît élargie : ἡμεῖς εἰώθαμεν λέγειν, ἐπὶ μὲν τῶν ὁμοουσίῳ ἡμῖν « ὁ υἱὸς μου, τὸ πνεῦμά μου ». Cf. De Trin. III, 16, 865 C : διὰ τὸ πάντα ἔχειν πολλὰ ὁμοούσια καὶ ὁμοειδῆ; in Psalm., 1353 B³.

1. Athanase, De Synod., 53, emploie également ταυτούσιος. On sait que le concile d'Ancyre (358) a condamné le ταυτούσιος en même temps que l'ὁμοούσιος; cf. Hahn³, § 162, p. 204.

2. Cf. la même pensée exprimée dans Ps.-Basile, Adv. Eunom.; PG, 29, 696 A : καθόλου τὰ συγκριτικὰ ἐπὶ τῶν ὁμοουσίῳ καὶ οὐκ ἐπὶ τῶν ἑτεροουσίῳ λέγεται. Le fragment in Joan. 14, 28; PG, 39, 1653 A, qui indique également cette idée : τὰ οὖν συγκρινόμενα ὁμοούσια, n'est vraisemblablement pas de Didyme; cf. J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 23.

3. Cf. dans le Ps.-Athanase, Adv. Apollin., I, 9; PG, 26, 1109 A, cette définition intéressante de l'ὁμοούσιος : τὸ ὁμοούσιον τὴν μὲν ταυτότητα τῆς φύσεως ἔχει, τὴν δὲ ἰδίαν τελειότητα ἐν αὐτῷ ἐπιδείκνυται.

Il arrive de temps à autre que Didyme remplace ὁμοούσιος par son synonyme ὁμοφυής, de même que nous l'avons vu dire indistinctement οὐσία et φύσις. Cf. par exemple De Trin. II, 6, 6, 524 B, etc... Συμφυής est aussi employé à la place de ὁμοφυής, De Trin. I, 15, 312 B; tandis que ἑτεροφυής remplace ἑτεροούσιος, De Trin. I, 26, 388 A; 34, 436 B¹.

Toutefois, ces deux termes, ὁμοούσιος ou ὁμοφυής, étaient trop métaphysiques pour la piété de Didyme. Aussi aime-t-il souvent à les remplacer, ou à les expliquer, par des formules qui soient de nature à satisfaire davantage ses aspirations religieuses. De là, l'emploi si fréquent chez lui de mots tels que ὁμότιμος, ὁμόδοξος, συνδοξαζόμενος, etc... qui marquent la consubstantialité des trois personnes, l'unité substantielle de la Divinité, en exprimant l'attitude de notre piété. Ces mots sont d'ailleurs entendus par lui, comme par ses contemporains, dans leur sens le plus strict, et non pas comme des figures de rhétorique : l'ὁμοούσιος est la raison fondamentale de l'ὁμότιμος; mais réciproquement l'ὁμότιμος n'est autre chose que l'expression populaire de la foi orthodoxe à l'ὁμοούσιος, et les Ariens, qui rejettent l'unité d'οὐσία, rejettent aussi, par voie de conséquence, l'unité de τιμή, de δόξα, de προσκύνησις². Il y a là comme un signe des temps : ce n'est pas au début de l'arianisme que se développe la doctrine de l'ὁμοτιμία, et saint Athanase n'a que très rarement l'occasion d'en exprimer l'idée³.

Dans le De Spiritu Sancto, on n'en trouve même aucune trace. Le De Trinitate au contraire insiste avec une force toute particulière, plus peut-être qu'aucun autre ouvrage contemporain sur cette pensée⁴. Il est facile d'ailleurs de savoir

1. Athanase connaît et emploie, bien que rarement, ces termes : ὁμοφυής, Orat. c. Arian., I, 58; PG, 26, 133 B; De Synod., 48; ἑτεροφυής, De Synod., 45, 48, 50.

2. Cf. F. X. Funk, Die Apostolischen Konstitutionen, 1891; p. 296 sqq.

3. Cf. Athanase, Orat. cont. Arian., II, 23.

4. Cf. De Trin., I, 15, 296 B, 304 C, 313 B, 317 C; 16, 333 C, 340 A; 18, 344 B, 348 A, 349 A (τὸ ἰσότημον τῶν ὑποστάσεων), C (τὰς ἰσότητους καὶ ἰσοδυνάμους τρεῖς

d'où vient la doctrine de l'ἰσοτιμία, et sous quelles influences Didyme lui a donné une place si importante dans sa théologie. Le terme συνδοξαζόμενον, appliqué au Saint-Esprit, se trouve pour la première fois dans le symbole baptismal de l'Anchoratus de saint Epiphane, ouvrage écrit vers 374¹. D'autre part, ce sont les Cappadociens surtout qui ont insisté sur l'égalité de gloire et d'honneur qu'il convenait d'attribuer aux trois personnes divines²; selon toutes les vraisemblances, Didyme aura demandé aux Cappadociens leur idée et leur formule; ce n'est ni la première fois, ni la dernière, que nous le trouvons en contact de pensée avec eux. J. Leipoldt fait même remarquer que Didyme va plus loin que ses maîtres, dans son zèle pour la correction des formules : tandis que Grégoire de Nazianze ne possède pas de formule stéréotypée de doxologie, et rend indifféremment gloire à Dieu διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ou μετὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, σὺν ἀγίῳ πνεύματι³, Didyme rejette impitoyablement l'expression que saint Paul avait pourtant employée I Cor. 8, 6; mais dont Aetius faisait un argument en faveur de l'hérésie arienne : δόξα πατρὶ διὰ υἱοῦ ἐν ἀγίῳ πνεύματι; et il demande que les noms des trois ὑποστάσεις soient réunis par καί, afin que l'identité d'honneur qui leur est rendu marque de manière évidente leur identité de nature⁴.

ὑποστάσεις), 360 B; 19, 369 A; 26, 385 BC (νῶ ἡ δόξα μία, οὐκ ἄλλη καὶ θεότης), 388 C; 392 C (εἰ μὴ σημαίνει τὸ ταυτούσιον καὶ ὁμότιμον); 27, 408 A; 30, 416 B; 32, 425 A, 429 A; 34, 436 B; 36, 440 B; II, 4, 481 B (ὁμοούσιον καὶ ἰσότιμον); 5, 493 A, συμπροσκυνεῖν καὶ συνδοξάζειν); 8, 1; 604 B (ὁμοτίμου καὶ ὁμοουσίου), 605 A; 8, 4; 629 C; 11, 652 A; 12, 672 A (τὴν ἰσοτιμίαν τῆς τριάδος), 688 B; 17, 724 A, 725 AB; 19, 732 B, 733 A; 23, tout le chapitre; 25, 748 B; 26, 752 C; III, 1, 780 C 781 A; 2, 2; 788 B; 2, 28; 797 A; 2, 29; 797 C (ἐν ἰσῇ δόξῃ); 2, 43; 804 A; 2, 55: 805 B; 14, 861 B; 20, 897 B; 23, 925 AB, 928 D, 929 C, 932 AB (τὸ ἰσότιμον καὶ ὁμοούσιον); 25, 941 B; 26, 941 C; 38, 977 C; 40, 981 C (τῇ θεότητι καὶ τῇ τιμῇ ἀλλήλων μὴ ἀφεστᾶσιν); de 41, 2; 985, etc.... Pseudo-Basile, Adv. Eunom., connaît également la doctrine l'ἰσοτιμία; cf. PG, 29, 728 C; 729 C; 733 B.

1. Epiphane, Anchoratus; cf. Hahn³, § 125, p. 135.

2. K. Holl, Amphilochius von Ikonium, p. 126.

3. Cf. K. Holl, Amphilochius von Ikonium, p. 160.

4. Cf. De Trin., I, 15, 304 C; 32, 428 B; 34, 436 B; III, 23, 928 D-929 A; cf. J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 118.

L'ὁμότης n'est donc, pour Didyme, qu'un des moyens d'exprimer l'unité de la nature divine; comme l'ὁμοούσιος qu'il accompagne parfois, et qu'il remplace souvent, comme les formules plus développées ou plus explicites que nous avons étudiées, μία οὐσία, μία θεότης, μία ἐνέργεια, μία βούλησις, etc..., il est une profession de foi monothéiste. Il nous faut maintenant dépasser ce premier point de vue de la doctrine trinitaire de Didyme, et recueillir ses enseignements sur les trois hypostases.

C. On a vu déjà comment pour Didyme l'unique οὐσία divine comportait trois ὑποστάσεις. Quelle est la nature exacte, quel est le rôle propre de ces hypostases? de telles questions ne se posaient évidemment pas à la théologie du iv^e siècle avec la précision qu'elles ont pu acquérir plus tard. Ce qui attirait avant tout son attention, c'était la manière dont les hypostases procédaient l'une de l'autre, c'était aussi — et ce second problème se trouve étroitement uni au premier — les caractères particuliers, les ἰδιότητες qui permettaient de les distinguer.

a) Dès l'origine, on fut amené à considérer la seconde hypostase de la Trinité comme venant de la première par voie de génération. Les noms mêmes de Père et de Fils, qui leur étaient donnés dans l'Écriture, imposaient cette conclusion; et ce n'était pas une nouveauté que définissait le concile de Nicée, en employant l'expression γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς, et en la précisant de la sorte : θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα¹. Par contre, il était beaucoup plus difficile de parler du Saint-Esprit : le même symbole de Nicée garde à son sujet une prudente réserve; la circulaire des homoeusiens en 359, parle seulement de τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ ἡ θεία γραφή παράκλητον ὀνομάζει ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ ὑπεστώτα²; Basile de Césarée confesse encore

1. Hahn³, § 142, p. 161.

2. Epiphane, Adv. Haeres., 73, 16; PG, 42, 433 B.

une complète ignorance à son sujet¹; et l'on se rappelle le célèbre passage de Grégoire de Nazianze, où le théologien se plaît à enseigner que la révélation du Saint-Esprit était spécialement réservée à son époque². On finit par réserver à la troisième hypostase de la Trinité le terme vague de *ἐκπορευόμενον*, qui se trouve consacré dans le symbole dit de Constantinople. Didyme connaît naturellement les mots de *γέννησις* et d'*ἐκπόρευσις*; et ce sont eux qu'il emploie d'ordinaire pour désigner l'origine du Fils et du Saint-Esprit³. Il faut cependant remarquer que, tandis que la *γέννησις* est le terme consacré, exclusivement réservé au Fils, il y a encore un flottement pour désigner le mode de procession de l'Esprit : Didyme parle d'ordinaire de l'*ἐκπόρευσις*, mais il emploie aussi des expressions plus vagues et plus générales : c'est ainsi que De Trin. II, 2, 460 A; 12, 673 B, il est parlé de la *πρόδος* de l'Esprit; De Trin. II, 2, 460 A, celui-ci est encore dit *ἀναπνευσθέν*; De Trin. II, 12, 673 B, *προελθόν*⁴; et

1. Basile, Adv. Eunom., III; PG, 29, 668 B.

2. Grégoire de Nazianze, Orat. 31, 26-27; PG, 36, 161-164.

3. Cf. De Trin., I, 9, 277 C (titre du chapitre : *περὶ ὧν λέγουσιν αἰρετικοί· ποτὲ ὁ υἱὸς ἐγεννήθη, καὶ τὸ πνεῦμα ἐξεπορεύθη, καὶ τὰ λοιπά*); 280 A (οἷς ἀποκριτέον· ἀλλ' οὐ γεννήτως ὡς ὁ υἱὸς, οὐδ' ἐκπορευτικῶς καθὰ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ); 281 B; 11, 293 B-296 A; 15, 300 B (αὐτὸς ὁ υἱὸς οὐκ ἐγένετο, ἀλλ' ἐγεννήθη θεϊκῶς); 16, 340 A; 31, 424 C-425 A (τὸ πνεῦμα ἐκπορεύεται παρὰ τοῦ πατρὸς, καὶ μένει παρὰ τῷ υἱῷ θεϊκῶς); 35, 437 BC (ἡ μὲν ὑπόστασις) τοῦ υἱοῦ γεννητικῶς, ἡ δὲ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ ἐκπορευτικῶς); II, 1, 448 C (ἐθέσπισεν ἰσοτίμως τὸν τε αὐτογενῆ θεὸν καὶ πατέρα, καὶ τὸν ἐξ αὐτοῦ συνυπάρχοντα αὐτῷ ἀγαπητὸν καὶ μονογενῆ υἱὸν λόγον, καὶ τὸ μνημονευθὲν ἅγιον πνεῦμα, τὸ μόνον ἐκ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ ἀνάρχως καὶ ἀδιαστάτως ἐκπορευθέν); 2, 456 A, 457 B, 460 AB (μάλιστα δὲ διαπερόντως ἡ ἀπὸ τοῦ ἐνὸς πατρὸς καθ' ἑνωσιν τῆς αὐτοῦ θεότητος ἐστὶ γέννησις καὶ ἐκπόρευσις); 461 D-464 A (ὃν τρόπον γὰρ τὸν τῆς θείας φύσεως ἐνυπόστατον λόγον, οὐ τὸ ἀπλῶς καὶ ἀπολελυμένως εἰρῆσθαι υἱὸν καὶ μονογενῆ, καὶ λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ Χριστὸν, δείκνυσαι γεγενῆσθαι ἐκ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ πρὸ ἔχειν συνημμένην τὴν συλλαβὴν τοῦ « μου » καὶ « σου » ... οὕτω τὸ ἅγιον πνεῦμα, οὐ τὸ ἀπλῶς εἰρῆσθαι πνεῦμα, ἀλλὰ τὸ συνῆσθαι τῷ ὀνόματι, ἢ ὡς ἀπὸ τοῦ θεοῦ τὸ « μου », ἢ ὡς ἀπὸ τῆς κτίσεως τὸ « σου », ἢ καὶ τῇ « ἁγίως », ... λέξιν, δηλοῖ ἐκπεπόρευσθαι αὐτὸ ἐκ τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως); 464 C; 3, 477 C; 5, 492 A; 6, 4, 520 A; 6, 5, 524 A; 6, 6, 524 C; 6, 16, 544 B; 6, 20, 552 A; 6, 22, 553 BC; 7, 3, 576 A; 8, 1, 608 D; 8, 2, 621 A; 12, 673 B; 14, 705 B; 26, 752 A; 25, 748 C; 20, 737 D-740 A; 27, 761 A, III, 19, 888 BC; 38, 976 AB.

4. En cet endroit, Didyme, parlant du Père par rapport au Saint-Esprit, le nomme τὸν γεννήσαντα; cf. la note de Mingarelli; PG, 39, 674 D, note 41.

De Trin. II, 4, 481 A, on se sert de l'expression ἐξεφάνη. Grégoire de Nazianze fait de même, et présente peut-être un vocabulaire plus varié que Didyme¹; il n'en reste pas moins que chez l'un comme chez l'autre, c'est le schème γέννησις-ἐκπόρευσις qui sert à désigner la manière dont le Fils et le Saint-Esprit procèdent du Père.

Comment s'opère cette procession; de quelle manière l'unique οὐσία peut-elle, sans perdre son unité, être en même temps une trinité d'ὑποστάσεις? c'est ce que Didyme ne saurait expliquer. Une fois en passant, il recourt d'une manière intéressante à la métaphysique néoplatonicienne, en montrant que le problème ne pouvait être résoluble que par l'intervention de l'idée d'émanation. Il cite en l'approuvant ce passage de Porphyre : "Ἀχρι γὰρ τριῶν ὑποστάσεων ἔφη Πλάτων τὴν τοῦ θεοῦ προελθεῖν οὐσίαν· εἶναι δὲ τὸν μὲν ἀνωτάτῳ θεόν τ' ἀγαθόν, μετ' αὐτὸν δὲ καὶ δεύτερον τὸν Δημιουργόν, τρίτην δὲ καὶ τὴν τοῦ κοσμοῦ ψυχὴν· ἄχρι γὰρ ψυχῆς τὴν θεϊότητα προελθεῖν (De Trin. II, 27, 760 B); et il en fait l'application à la Trinité chrétienne : "Ἐχreis οὖν καὶ τοὺς τῶν ἑξω σόφους μαρτυροῦντας, ὡς αἱ τρεῖς μακαρίαι ὑποστάσεις ἐν μιᾷ θεότητι, καὶ οὐκ ἄλλοτε καὶ ἄλλοτε ἐξεφάνησαν, ἀλλ' ὅτε ἡ πρώτη, τότε σὺν αὐτῇ ἅμα καὶ ἐξ αὐτῆς καὶ ἡ ἄλλη καὶ ἡ ἐτέρα συναϊδίως, ὡς τὸ ἀπαύγασμα τῷ πυρί (De Trin. II, 27, 761 A). Mais il ne paraît pas que Didyme s'attache d'une manière particulière à cette hypothèse d'origine philosophique : depuis longtemps, la théologie trinitaire s'était dégagée de tout emprunt à la sagesse profane. Il cite ici Porphyre, au milieu d'autres témoignages d'Orphée, de Platon le Comique, d'Hermès Trismégiste, etc... beaucoup moins pour prouver quelque chose, que pour montrer son immense érudition, et faire accepter aux chrétiens instruits le dogme trinitaire comme une de ces vérités dont les Grecs ont eu parfois l'intuition lointaine. Nulle part ailleurs, il ne revient sur la doctrine de l'émanation : la manière dont les trois

1. K. Holl, Amphilochius von Ikonium, p. 169.

hypostases divines procèdent l'une de l'autre demeure pour lui un mystère¹.

Ce que Didyme peut affirmer de plus certain, c'est qu'en Dieu les choses se passent autrement que chez les créatures, De Trin. I, 9, 280 A; 15, 312 B; ce dernier passage est très spécialement instructif à cet égard : τὸ μὲν γὰρ τεχθὲν παρὰ τῆς κτίσεως κατὰ κοινωνίαν ἄλλου πρὸς ἄλλο γεγέννηται καὶ οὐ συμφυὲς τῷ γεννήσαντι οὐδὲ τέλειον εὐθὺς καὶ ἀπαθῶς ἐξελήλυθεν. Ἐπὶ δὲ τῆς θεότητος τὸ ἔμπαλιν. Deux de ces caractères méritent d'être particulièrement mis en relief : le fait que les processions divines s'opèrent ἀπαθῶς — Didyme revient plusieurs fois sur ce point spécial, cf. De Trin. I, 15, 308 B; III, 2, 789 A, 792 A; — et surtout le fait que le terme de la procession est συμφυὲς τῷ γεννήσαντι, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu plus haut, ὁμοούσιον; cf. De Trin. I, 27, 405 BC; II, 2, 456 B; III, 5, 841 A². Au reste, il n'y a dans cette consubstantialité qu'une application particulière du principe que Didyme énonce plusieurs fois; c'est que πᾶσα γέννησις καὶ ἐκπόρευσις διὰ τῶν ἴσων καὶ ὁμοίων ἐπιτελεῖται, De Trin. II, 2, 460 B; cf. De Trin. III, 38, 976 B : πᾶσα πρόοδος διὰ τῶν ἴσων καὶ ὁμοίων ἐπιτελεῖται³. Chez les créatures d'ailleurs, n'y a-t-il pas déjà plusieurs modes bien différents de procession? et cependant la consubstantialité en est-elle pour autant ruinée? Adam et Ève, qui n'ont pas été engendrés, qui n'ont pas eu de père, ne sont-ils pas de même nature que nous, leurs descendants, De Trin. I, 16, 332 B; cf. De Trin. II, 5, 504 C⁴.

Mais là s'arrête à peu près la science de Didyme. Il y a,

1. Cf. J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 121, et l'opinion contraire indiquée par K. Holl, ZKG, XXV, p. 390.

2. On notera encore que l'Esprit et le Fils sont également coéternels au Père; cf. surtout De Trin., II, 3, 477 C : ὁ υἱὸς συναπογεννηθεὶς ... Ἀλλὰ καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα συνεκπορευθέν... L'identité de nature et d'opération résulte de cette coéternité.

3. Cf. Ps.-Basil., Adv. Eunom.; PG, 29, 680 A.

4. C'est là une comparaison courante. On la retrouve par exemple : Grégoire de Nysse, Cont. Eunom., I; PG, 45, 404 B; Ps.-Basil., Adv. Eunom., PG, 29, 681 B.

affirme-t-il encore, une différence entre la γέννησις du Fils et l'ἐκπόρευσις de l'Esprit. Le Fils et l'Esprit diffèrent l'un et l'autre de la créature parce qu'ils sont ὁμοούσιοι au Père, De Trin. II, 2, 460 B; ils diffèrent l'un de l'autre parce que le mode selon lequel ils procèdent est différent : διαφερόντως ὁμοουσίως ἐγένετο ἡ ἀπὸ τοῦ θεοῦ γέννησις τοῦ υἱοῦ καὶ ἐκπόρευσις τοῦ πνεύματος αὐτοῦ, De Trin. III, 38, 976 B. Ce mode lui-même est inconnu à tous, même aux anges ¹, et il serait aussi téméraire que vain de chercher à le scruter. Si l'on essaye de presser Didyme et de l'amener à des formules plus expressives, on se heurte à des tautologies comme celle-ci, De Trin. II, 2, 464 B : καθὰ τοίνυν ὁ υἱὸς λόγος τοῦ θεοῦ υἱικῶς γεννητικός· οὕτω τὸ ἅγιον πνεῦμα πνευματικῶς ἐκπορευτικόν, καὶ οὐ δημιουργικῶς. Le mot υἱικῶς avait déjà été employé par saint Basile, ep. 129; quant à l'insistance avec laquelle on remarque que le Saint-Esprit ne procède pas du Père δημιουργικῶς (cf. De Trin. II, 8, 2, 621 A; 6, 22, 553 B; 6, 5, 524 A; 5, 492 AB etc...), elle est également chère à Basile, qui déclare d'ailleurs son ignorance sur le côté positif de la question.

1. De Trin., II, 1, 438 C : τῷ μὲν ὁμοουσίῳ τῆς τριάδος μὴ ἀπιστοῦντες, τρόπον δὲ καὶ διαφόρῳ γεννήσεως καὶ ἐκπορεύσεως οὐ ζητοῦντες· ἐπειδὴ καὶ ταῖς οὐρανίαις λειτουργικαῖς δυνάμεσιν ἄγνωστον, ἄφραστον, καὶ φοβερὸν ἐνθυμήσαι· κατέστηκεν τοῦτο, καὶ τὸ πῶς ἐαυτῇ συνυφέστηκεν ἀνάρχως ἡ ἁγία τριάς... Cf. De Trin., I, 9, 281 B : ... δι' ἀφώρα τῆς γεννήσεως καὶ τῆς ἐκπορεύσεως [.....] ὡς ὁ τρόπος ἄγνωστος, οὕτω καὶ ἡ διαφορά εἶχε δὴ, ἐξὸν αὐτὸ τοῦτο ἀκούειν ἢ λαλεῖν· τὸ γὰρ αἰτίας τῶν ὑπὲρ πᾶσαν αἰτίαν καὶ νόησιν ἀποδιδόναι τολμηρὸν, τὸ δὲ θαυμάζειν τὸ θεῖον καὶ φρόνον εἶναι τὴν περὶ αὐτοῦ ἐννοίαν φοβερὰν νομίζειν, ἀσφαλές. Ps.-Bas., PG, 29, 681 A; 685 A.

Les Cappadociens ne sont pas beaucoup plus renseignés que Didyme sur le mode de procession du Fils et du Saint-Esprit. Saint Basile sait que le Saint-Esprit n'est pas une créature (hom. 2 in hexaëm.; PG, 29, 44 A; Cont. Eun., III; PG, 29, 665 ss.; Cont. Ar. et Sabel.; PG, 31, 609 A), mais il avoue que la manière dont il procède du Père est ineffable (τοῦ δὲ τρόπου τῆς ὑπάρξεως ἀρρήτου; De Spir. S., PG, 32, 152 B; Cont. Ar. et Sabel.; PG, 31, 613 AB). Saint Grégoire de Nazianze se contente de faire de l'ἐκπόρευσις la caractéristique du Saint-Esprit (Orat. 31; PG, 36, 141 AB) sans la définir autrement. L'expression même de τρόπος τῆς ὑπάρξεως, dont on retrouve les analogues chez Didyme, De Trin., II, 9, 286 B; II, 1, 448 C; 12, 673 C, n'a pas encore acquis la valeur technique qu'elle ne prendra qu'au v^e siècle; cf. sur ce point. L. Saltet, La Théologie d'Amphiloque, Bulletin de littérature ecclésiastique 1905, p. 124-125.

Il va sans dire que le Saint-Esprit, comme le Fils, procède avant tout du Père, qui est la $\rho\acute{\iota}\xi\alpha$ de toute la divinité. Peut-être certains passages comme De Spir. S., 34, 1063 C-1064 A : non sine me et sine meo et Patris arbitrio, quia inseparabilis a mea et Patris est voluntate, quia non ex se est, sed ex Patre et me est; hoc enim ipsum quod subsistit et loquitur, a Patre et me illi est; ou in Act. Apost., 1660 D : ἡ ἐκκλησία ἀδιαίρετον καὶ ἀχώριστον νοοῦσα τὴν Τριάδα τίθεται τὸν πατέρα υἱοῦ καὶ τὸν υἱὸν πατρὸς εἶναι καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα πατρὸς καὶ υἱοῦ τυγχάνειν tendraient-ils à laisser croire que Didyme enseignait déjà la procession ex Patre Filioque. Cf. de Spir. S., 36, 1065 B; 37, 1065 C-1066 A; mais ces passages sont isolés, et appartiennent soit à des fragments exégétiques d'authenticité douteuse, soit à la version hiéronymienne du De Spir. S. On remarquera d'ailleurs que Grégoire de Nazianze ne parle pas de $\lambda\acute{\epsilon}\chi\pi\acute{o}\rho\epsilon\upsilon\sigma\iota\varsigma$ διὰ τοῦ υἱοῦ¹, et que Grégoire de Nysse est le premier à insister sur cette formule un peu compliquée, très différente d'ailleurs du Filioque occidental². Des Pères grecs du IV^e siècle, Épiphane est le seul qui enseigne expressément que le Saint-Esprit est produit par le Père et par le Fils, cf. Anchorat., 7, 8, 9, etc.; Adv. Haer., 62, 4; 74, 7: tandis qu'il attribue dans cette production un même rôle au Père et au Fils, se rapprochant en cela de la terminologie latine, les Cappadociens disent seulement que l'Esprit procède du Père par l'intermédiaire du Fils. Didyme est ici plus près des Cappadociens que d'Épiphane; et comme eux, il fait du Père seul la source de toute la divinité, le Fils étant comme le canal par lequel s'écoule la vie du Père. (Cf. d'ailleurs De Trin. II, 12, 673 B; 25, 748 C; 6, 22, 553 B : τὸ ἅγιον πνεῦμα... ἐκ τῆς ἀθανάτου καὶ φυσικῆς πατρικῆς πηγῆς συμφυῶς ἐκπορευόμενον, etc...)

b) Déjà ce que nous avons dit montre que Didyme connaît des caractères distinctifs par lesquels se discernent les trois

1. K. Holl, Amphilochius von Ikonium, p. 170, note 1.

2. Cf. K. Holl, Amphilochius von Ikonium, p. 213 sqq.; J. Tixeront, Histoire des dogmes, t. II, p. 89 ss.

personnes divines; et le plus important de ces caractères est précisément à chercher dans la différence des relations qui existent entre les trois termes de la Triade. Didyme a toute une série de formules qui expriment cette pensée, et dont les termes principaux sont la γέννησις et l'ἐκπόρευσις, considérées comme ἰδια du Fils et du Saint-Esprit¹. Quelques remarques s'imposent à propos de ces formules. On aura observé, en les lisant, l'emploi du terme μονογενής, pour désigner le Fils par un nom qui lui soit propre. Ce terme est caractéristique : dans le vocabulaire de Didyme, il est synonyme d'ὁμοούσιος, De Trin. III, 9, 853 A; et il est employé διὰ τὸ μόνος εἶναι (ὁ υἱός) ὡς ὁ πατήρ θεός; on le trouve fréquemment dans le De Spiritu Sancto, et dans les œuvres exégétiques, avec la même signification précise. Il paraît même plusieurs fois sous la forme ὁ μονογενὴς θεός, cf. De Trin. I, 15, 313 A; 26, 393 A, 392 C; 34, 436 C; III, 8, 2, 788 B, etc...². L'expression joue un certain rôle dans la théologie cappadocienne : Basile l'emploie plusieurs fois, p. ex. ep. 38; PG, 32, 329 B, bien qu'avec une certaine réserve à cause de sa présence dans les écrits d'Eunomius; et si Grégoire de Nazianze l'évite complètement, Grégoire de Nysse lui donne une importance pré-

1. Cf. De Trin., I, 11, 293 B-296 A : πλὴν τοῦ πατέρα λέγεσθαι τὸν ἀληθῶς ὄντα τοῦτο, καὶ τοῦ μονογενῆ καλεῖσθαι τὸν φυσικῶς γεννηθέντα, καὶ τοῦ πνεύματος θεοῦ προσαγορεύεσθαι τὸ ἀκριβῶς τοῦτο ὃ κέκληται τύγχανον τοῦ πατρὸς, τάλλα πάντα ὀνόματα καθέστηκεν τὰ αὐτά; I, 15, 320 A; II, 2, 464 C; 5, 492 A : Μονογενὴς γέγραπται, διὰ τε τὸ μόνον γεννηθῆναι ἐκ τῆς ὑποστάσεως τοῦ πατρὸς, καὶ μὴ ἐκπορευθῆναι ὡς τὸ ἅγιον πνεῦμα... Καὶ τὸ ἅγιον δὲ πνεῦμα ἐν καὶ μόνον εἶναι γέγραπται διὰ τε τὸ ἐνιαίως καὶ μόνως αὐτὸ ἐκ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ ἐκπορευθῆναι, καὶ μὴ γεννηθῆναι, ὡς ὁ υἱός; 492 CD; 6, 20, 552 A : πλὴν ὅτι ὁ πατήρ μόνος καλεῖται πατήρ, διὰ τὸ μόνον ὑποστᾶσαι γεννησai· καὶ ὁ υἱὸς υἱός, καὶ οὐ πατήρ, ἀκρίστου φύσεως, διὰ τὸ ἀληθῶς γεννηθῆναι μὲν, μὴ γεννησai δὲ, ὡς ἡνίκα ἡ γραφὴ ὀνομάζει καὶ αὐτὸ τὸ πνεῦμα κύριον, πάντων δεσπόζον...; 8, 1, 608 D; I, 36, 440D-441 A : τὸν μὲν θεὸν πατέρα γεννήσαντα, τὸν δὲ υἱὸν λόγον γεννηθέντα, τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα ἐκπορευόμενον; in Psalm., 1285 A.

2. Les mots ὁ μονογενὴς θεός se lisent dans Didyme comme empruntés à Joan. 1, 18; cf. De Trin., I, 26, 393 A; c'était aussi la leçon d'Origène; cf. in Joan. 6, 3, 21, éd. Preuschen, 108, 27-28; 32, 20, 264; éd. Preuschen, 461, 29-30, etc... Mais ailleurs et chez les Cappadociens, ils ont une valeur théologique indépendante de toute citation scripturaire.

pondérante : le *μονογενής* est pour lui le nom propre, caractéristique, du Fils ; et la formule *μονογενής θεός* prend dans ses œuvres la valeur d'un argument contre l'hérésie macédonienne¹. Ici encore, on a donc quelque raison de penser que Didyme subit l'influence des Cappadociens, ce qui n'est plus pour nous surprendre ; mais on notera qu'il s'écarte de Grégoire de Nazianze, pour se rapprocher de Basile, ou même de Grégoire de Nysse, et faire du *μονογενής* l'*ἰδιάζων* du Fils. Sur l'*ἰδιάζων* du Saint-Esprit, il n'y a rien à ajouter à ce qui a été dit. Didyme va plus loin que Basile, en ce qu'il réserve le terme d'*ἐκπόρευσις* à la procession du Saint-Esprit, tout comme Grégoire de Nazianze ; mais il ne précise pas la valeur de ce terme, et se contente de dire que l'Esprit ne se distingue du Père qu'en ce qui concerne la qualité de Père, De Trin. I, 15, 317 A ; II, 8, 1, 608 D, etc...

C'est peut-être l'*ἰδιότης* du Père qui est le moins nettement caractérisée par Didyme, et cela se comprend facilement, puisque le Père est la source et la racine de toute la divinité, et que le nom même de Dieu peut suffire à le désigner. Parfois, Didyme donne en propre au Père le *γενῆσαι*, De Trin. I, 36, 440 D-441 A ; cf. II, 6, 20, 552 A ; mais le plus souvent, il se contente de chercher son *ἰδιότης* dans ce fait qu'il est Père ; cf. in Psalm., 1285 A : ὦ πάτερ, τὸ σὸν ὄνομα, τουτέστιν τὴν σὴν ἰδιότητα..., ce qu'il aime à désigner sous le nom de *πατρότης*, cf. De Trin. I, 15, 296 B ; II, 8, 1, 608 D : ce dernier mot fait également partie du vocabulaire courant de Basile, tandis qu'il est à peu près inconnu de Grégoire de Nazianze². Mais il est remarquable que Didyme ne fasse nulle part de l'*ἀγεννησία* la caractéristique du Père : ce n'est pas qu'il ignore le terme ni l'idée ; il sait au contraire que les hérétiques aimaient à s'en servir, et à plusieurs reprises, on voit le mot *ἀγέννητος* figurer dans leurs arguments ; cf. De Trin. I, 9, 281 B : εἰ ὅλος ἐστὶ γεννητικὸς ὁ ἀγέννητος θεός... De

1. Cf. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium*, p. 212 sq.

2. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium*, p. 169.

Trin. I, 16, 332 A : καὶ τὸ ἀσύγκριτον δὲ καὶ μεῖζον τῷ πατρὶ διὰ τὸ ἀγέννητον ἀπονέμουσι, τῷ δὲ υἱῷ τὸ ἀνόμοιον διὰ τὸ ἔχειν τὸ γεννητόν¹. Là d'ailleurs est sans doute la raison pour laquelle Didyme se défie de cette expression ; il n'était pas le seul à son époque ; et ne voit-on pas Basile, qui d'ailleurs l'emploie quelquefois lui-même, écrire Adv. Eunom. I, 5 ; PG, 29, 516 D-517 A : Ἐγὼ δὲ καὶ τὴν τοῦ ἀγεννήτου προσηγορίαν, καὶ τὰ μάλιστα δοκῇ ταῖς ἐννοαῖς ἡμῶν συμβαίνειν, ἀλλ' οὖν ὥς οὐδαμοῦ τῆς γραφῆς κειμένην, καὶ πρῶτον στοιχεῖον οὖσαν τῆς βλάσφημίας αὐτῶν σιωπᾶσθαι ἂν δικαίως ἄξιόν εἶναι φήσαιμι, τῆς πατρὸς φωνῆς ἴσον δυναμένης τῷ ἀγεννήτῳ, πρὸς τῷ καὶ τὴν περὶ τοῦ υἱοῦ ἐννοίαν συνημμένως ἑαυτῇ διὰ τῆς σχέσεως συνεισάγειν. Ici encore, c'est Grégoire de Nazianze qui imposera l'emploi de l'ἀγεννησία, et Didyme n'est pas parvenu à la même étape de développement. Il reste seulement que Didyme se sert très souvent du mot ἀγέννητος : mais celui-ci est loin d'avoir la même portée théologique. Il vaut surtout contre l'arianisme pur et n'exprime pas la caractéristique d'une personne divine : aussi Didyme l'emploie-t-il tantôt de la Trinité entière, ainsi De Trin. II, 6, 1, 508 C ; III, 2, 18, 793 B ; tantôt des personnes considérées séparément, comme De Trin. I, 7, 273 B ; 26, 384 A ; 27, 396 A ; II, 6, 19, 549 A ; 25, 748 AB ; III, 3, 825 AB ; 5, 841 A. C'est un de ces mots d'usage traditionnel, depuis les débuts de la controverse arienne : il est à mettre à côté de ceux par lesquels Didyme aime à rappeler l'éternité du Fils, par rapport au Père, συνάναρχος, συναίδιος, συνεφεστώς, cf. De Trin. I, 15, 308 A ; 20, 369 B ; 26, 385 A ; 27, 400 B, etc... et qui relient l'enseignement de Didyme à celui d'Athanase.

Si le γεννησαι (resp. πατρότης) est pour Didyme la caracté-

1. In Psalm., 1428 A, il faut lire certainement ἀγέννητος ; in Joan., 1652-1653 (le Père est ἀγέννητος, le Fils γεννητός) est inauthentique. On sait que Ps.-Basile, Adv. Eunom. ; PG, 29, 681 A, fait de l'ἀγέννητος et du γεννητός des τρόποι τῆς ὑπάρξεως ; cf. K. Holl, Amphilochius von Ikonium, p. 245, note 1 ; et là-dessus F. X. Funk, ap. ThQu, 1905, p. 466. Pour surprenant que puisse être l'emploi de ces expressions, il ne constitue pas un argument décisif contre l'origine didymienne de cet ouvrage ; cf. supra, p. 25 s.

ristique du Père, comme la *γέννησις* (resp. *μονογενής*) et l'ἐκ-
 πόρευσις sont celles du Fils et de l'Esprit, il y a encore un
 trait propre au Fils qu'il importe de relever ici : c'est la
δεσποτεία. Très souvent, dans le De Trinitate¹, Didyme, afin
 de mettre en relief la divinité du Verbe, lui applique les ter-
 mes *δεσπότης*, *δεσποτικός*, *δεσπόζειν* ; et il lui arrive plusieurs fois
 de les employer également en parlant du Saint-Esprit (cf. De
 Trin. II, 7, 8, 581 BC ; 12, 676 B ; III, 2, 38, 801 B ; 2, 41, 801
 D ; 2, 44, 804 A). On ne saurait dire avec certitude si le De Spi-
 ritu Sancto² connaît déjà et emploie cette épithète du Verbe :
 l'ancien usage la réservait presque exclusivement au Père,
 et c'est une des nouveautés de la théologie cappadocienne,
 nouveauté due à la place de plus en plus grande prise par
 le Christ dans la piété chrétienne, que de l'avoir appliquée au
 Verbe³. K. Holl a montré contre F. X. Funk⁴ que déjà
 dans Basile on trouvait le Fils qualifié plusieurs fois de
δεσπότης ; chez Grégoire de Nazianze et chez Grégoire de
 Nysse, cette expression tient une place plus importante en-
 core. On n'a pas à s'étonner que Didyme se soit empressé de la
 recueillir. Naturellement, il a recueilli aussi la formule oppo-
 sée, celle qui exclut du Christ toute servitude, toute *δουλεία* :
 les Cappadociens l'avaient employée d'une manière parallèle
 au titre de *δεσπότης*, et pour exprimer la même idée de l'uni-
 versel pouvoir, de la divinité absolue du Verbe. Didyme insiste

1. Cf. la liste des passages, ap. Leipoldt, *Didymus der Blinde*, p. 119-120.

2. L'usage du De Spir. S. est impossible à discerner dans la traduction latine, qui a pu rendre par le même mot Dominus les deux termes *κύριος* et *δεσπότης*.

3. On se rappellera pourtant que déjà l'Épître de Jude portait : τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν. On trouve aussi dans les fragments exégétiques de Denys d'Alexandrie in Luc. τὸ δεσποτικὸν σῶμα, éd. Feltoe, p. 242, 5 ; et le mot *δεσπότης* lui-même dit du Christ, éd. Feltoe, p. 248, 8, p. 249, 2. Cf. Eusèbe, HE, I, 7, 14 : *δεσπόσυνοι καλούμενοι*. Le titre de *δεσπότης* donné au Christ n'exclut d'ailleurs pas entièrement la formule d'origine scripturaire *παῖς θεοῦ*. Cf. De Trin., II, 2, 504 A ; 7, 6, 580 A ; Ps-Bas., Adv. Eunom. ; PG, 29, 717 B.

4. Cf. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium*, p. 127 ; F. X. Funk, *Rev. d'Hist. Ecclés.*, 1902, p. 964.

lui aussi sur ce point, qu'avait déjà mis en relief Grégoire le Thaumaturge¹ : cf. De Trin. I, 7, 269 A, 276 B; 15, 308 A; 26, 389 A; 32, 429 C, etc...

Mais ici, nous revenons déjà, non plus à ce qui sépare, mais à ce qui unit les personnes divines, à ce qui leur est commun; et c'est ce qui montre bien à quel point il est difficile de les distinguer autrement que par leurs noms, et par leurs modes de procession. Dans un éloquent passage, Didyme suppose que le Verbe s'adresse aux hérétiques : « Le Père est Dieu, disent-ils; je le suis aussi : car je suis son Fils monogène et véritable, et bien-aimé. Le Père est Seigneur : je le suis aussi; Seigneur de tout, héritier du Père vivant, maître de cet héritage; car je possède ce qui est à moi, à la fois comme créateur, et comme Fils véritable; c'est par l'incarnation que j'ai été fait héritier. Le Père est demiurge et roi : je le suis. Car je vous ai dit : il y avait un roi, et il fit des noces pour le roi son fils. Le Père est immuable : je le suis aussi. C'est de moi qu'il est dit : Tu demeures le même, et tes années ne passeront point. Le Père est sans passions : je le suis et je fais participer les miens à cette apathie. Le Père est sans commencement : je le suis; car il n'y eut jamais de temps où le Père ne posséda pas son nom, le rayonnement personnel de sa gloire, le caractère de son hypostase, l'image de sa divinité : et c'est moi. Le Père est Vie, et Lumière, et Bonté, et Force, et Vérité, et Sagesse, et tout ce qui est digne de Dieu : je le suis, comme vous l'avez entendu. Et je suis encore Sauveur, faisant lever le soleil sur les justes et sur les pécheurs, ne rendant pas le mal pour le mal. Le Père aime les hommes : je les aime, moi qui pour vous me suis dépouillé moi-même, prenant la forme d'esclave et supportant de votre part les soufflets, les crachats, les moqueries, et la croix (De Trin. I, 26, 384 B-385 A) ». On ne saurait dire de manière plus expressive que le Fils

1. Cf. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium*, p. 118.

n'est pas moindre que le Père : Didyme aime pourtant à insister sur cette idée, et à la présenter sous les aspects les plus variés. Le Fils, dit-il ailleurs (De Trin. I, 16, 332 C-336 A), n'est pas plus petit que le Père, *ni κατὰ μέγεθος ἢ τινα ὄγκον, ni κατὰ τὸ ἀναρχον ni κατὰ τὴν οὐσίαν καὶ τὸ ὅμοιον, ni κατὰ ποιότητος ὑπόστασιν, ni κατὰ τὸ ἴσον, ni κατὰ τὴν δύναμιν, ni κατὰ τὴν δόξαν ἢ τι ἀξίωμα, bref κατ' οὐδέν.* Cf. De Trin. I, 26, 389 C; 27, 396 D; III, 2, 13, 792 C¹. On peut même aller plus loin, semble-t-il; car οὐδὲ κατὰ ἐνθύμησιν ἐν τινι παραλλάττει (ὁ πατήρ), De Trin. III, 2, 5, 789 B. A vrai dire, J. Leipoldt se demande² si Didyme a toujours autant insisté sur cette égalité parfaite du Père et du Fils; et il cite un passage du Contra Arium et Sabellium, 11, PG, 45, 1296 CD, où la supériorité du Père semble en certaine manière insinuée. Après avoir expliqué le passage célèbre de saint Jean : le Père est plus grand que moi, de l'Incarnation, l'auteur continue en effet : οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὸ τὸν αἴτιον τοῦ εἶναι μείζονα ἑαυτοῦ ἀποκαλεῖν, οὐκ ἀλλότριον ἀληθείας. Une telle pensée n'a rien d'étonnant à l'époque de Didyme : les Cappadociens, Basile et Grégoire de Nysse, enseignent encore que le Père est plus grand que le Fils, en ce qu'il en est l'ἀρχή, ou l'αἰτία³. Il ne semble cependant pas que ce soit celle de Didyme : bien que celui-ci dise plusieurs fois que le Père est la source et la racine de toute la divinité, il s'attache toujours à mettre en relief l'égalité parfaite des hypostases; et l'on serait plutôt porté à voir dans l'unique passage apporté par J. Leipoldt une preuve nouvelle contre l'authenticité didymienne du Contra Arium et Sabellium.

D. Quel jugement d'ensemble faut-il maintenant porter sur la théologie trinitaire de Didyme. La première impres-

1. Cf. une pensée tout à fait semblable développée par Ps.-Basil., Adv. Eunom., PG, 29, 693 C-696 A.

2. J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 120-121.

3. Cf. Basile, Adv. Eunom., I, 25; PG, 29, 565 C-568 C; Grégoire de Nysse, PG, 45, 180 C.

sion qui se dégage de l'examen que nous venons d'en faire est, semble-t-il, celle d'une théorie assez peu originale. La plupart, sinon tous les éléments groupés dans l'œuvre de Didyme, se trouvent déjà, sous une forme à peine différente, chez Athanase et chez les Cappadociens; et selon toutes les probabilités, ce ne sont pas ces derniers qui sont venus demander au catéchète d'Alexandrie les thèmes ordinaires de leur théologie. A la fin du iv^e siècle, le centre de la controverse arienne est à chercher bien plutôt en Asie et à Constantinople qu'en Égypte; Eunomius, et Macedonius — ou plus exactement ceux qui se réclament du nom de l'évêque de Constantinople — sont désormais les adversaires à combattre; et les plus savants défenseurs de l'orthodoxie catholique, ses plus complets représentants sont précisément les évêques de Cappadoce : les Basile, les Grégoire de Nazianze, les Grégoire de Nysse. C'est de Césarée et de Nazianze, ce n'est plus d'Alexandrie, que vient la formule de la foi; il est peu probable que le séjour de Grégoire de Nazianze en Égypte ait exercé une grande influence sur la formation de son esprit; il est au contraire tout à fait naturel que Didyme se soit laissé pénétrer des doctrines et des expressions cappadociennes : l'*ἰσοτιμία* des trois personnes divines, la *δεσποτεία* du Verbe, et son indépendance vis-à-vis du Père; son caractère de *μονογενής*; l'*ἐκπόρευσις* du Saint-Esprit regardée comme la caractéristique de la troisième personne, il y a là autant de traits, recueillis par Didyme, dans lesquels l'influence des Cappadociens, celle surtout de Basile et de Grégoire de Nazianze, se laisse facilement reconnaître. Sans doute on aimerait avoir des données plus précises que l'unique citation faite dans le De Trinitate d'une lettre de Basile¹. A défaut de ces précisions, il faut tout au moins reconnaître que la pensée de Didyme suit la même ligne de développement que celle des Cappadociens, se meut dans le cercle des

1. De Trinit., III, 22, 920 B.

mêmes préoccupations, et se laisse dominer par des formules qu'elle aime à leur emprunter.

Est-ce à dire toutefois que Didyme se soit contenté de suivre ses contemporains ou ses devanciers, sans apporter en aucune manière la marque de son esprit personnel dans sa théologie trinitaire? Il n'y a pas lieu de revenir sur la formule *μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις* : les suggestions de J. Leipoldt, qui voudrait en attribuer la paternité à Didyme¹, reposent, nous l'avons vu, sur des bases insuffisantes, alors même que l'on admettrait, comme lui-même l'a admise, l'authenticité du *Contra Arium* et *Sabellium*. S'il est toujours possible de déterminer approximativement l'époque à laquelle un concept ou une formule font leur apparition dans l'histoire de la pensée théologique, il est par contre bien dangereux de fixer des précisions trop grandes, que le petit nombre des documents conservés, et l'ignorance presque complète où nous sommes de la complexité des controverses rendent bien souvent illusoires. Ce qui appartient en propre à Didyme n'est donc pas une formule; c'est mieux que cela, un certain état d'esprit, une certaine piété, qui se reflète à travers toute son œuvre. La caractéristique de cette piété, c'est l'adoration de l'une et indivisible Trinité : dans le *Contra Arium* et *Sabellium*, le christianisme était présenté comme le juste milieu entre l'arianisme et le sabellianisme²; dans le *De Trinitate*, il apparaît comme le juste milieu entre le judaïsme et l'hellénisme³. Une telle pensée est fréquente chez les contemporains de Didyme : on la retrouve chez Basile de Césarée, chez Grégoire de Nysse, chez Amphilochius d'Ikonium; on la retrouve même chez Athanase. Mais Didyme lui donne un relief nouveau. Nous avons insisté tout à l'heure sur la force avec laquelle il rappelle la doctrine monothéiste : aucun, plus que lui, n'a donné de

1. Cf. J. Leipoldt, *Didymus der Blinde*, p. 127 sqq.

2. *Contra Ar. et Sabel.*, I; PG, 45, 1281 A.

3. *De Trin.*, I, 34, 437 AB.

place aux formules qui enseignent l'unité et la simplicité de Dieu. Cette unité le passionne, le domine tout entier : elle n'est pourtant pas exclusive de la Trinité. Les Ariens qui donnent au Fils ou au Saint-Esprit une divinité amoindrie et subordonnée ne sont pas combattus avec plus d'acharnement que les anciens hérétiques, les docteurs du monarchianisme modaliste : les montanistes, Paul de Samosate, Sabellius, qui sous prétexte de sauver la monarchie divine détruisent la distinction réelle des personnes. La doctrine trinitaire, telle que la comprend Didyme, ne présente aucun danger de polythéisme, et point n'est besoin, pour défendre l'unité divine, de recourir à des subterfuges. Il est particulièrement remarquable qu'à l'inverse des conciles du iv^e siècle¹, qui se croient obligés de proscrire explicitement le trithéisme, ou même des Cappadociens qui sont souvent obligés de répondre à ce reproche², Didyme ne propose jamais d'apologie sur la question : les trois hypostases divines sont *συνδοξάζομεναι, ἰσότητοι* etc... ; elles ne forment cependant qu'un seul Dieu ; malgré l'équivoque inhérente au terme *ὑπόστασις*, il n'a pas été nécessaire à Didyme de multiplier les explications, parce que sa doctrine est avant tout l'expression de sa piété, nullement un effort de son intelligence pour donner une explication rationnelle de sa foi : il adore un seul Dieu, et il adore les trois hypostases. Le *De Trinitate* n'est autre chose que l'affirmation de cet acte d'adoration : il n'est pas et ne veut pas être un éclaircissement du mystère divin.

Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner que saint Jérôme, cet ardent chercheur d'hérésies, proclame à plusieurs reprises la parfaite orthodoxie de Didyme sur le dogme de la Trinité : *Didymus, qui certe in Trinitate catholicus est*³ ; et ailleurs : *In Didymo... et memoriam praedicamus, et super*

1. Cf. p. ex. la formule de Philippopolis ; *ἑκθεσις μακρόστιχος* d'Antioche ; la première formule de Sirmium, la circulaire homœusienne de 359.

2. Cf. sup., p. 81.

3. Jérôme, *Apolog. adv. lib. Rufini*, II, 16 ; PL, 23, 438 C.

Trinitate fidei puritatem; sed in ceteris quae Origeni male credidit, nos ab eo retrahimus¹. Jérôme n'a rien trouvé de suspect dans l'enseignement et dans les livres de son maître, parce que l'aveugle d'Alexandrie s'était montré le fidèle représentant de la pensée traditionnelle. Il y aurait là, d'après J. Leipoldt, une insoluble énigme : Pourquoi Didyme, qui a suivi de si près les doctrines origénistes, s'est-il écarté d'Origène sur la question trinitaire²? A vrai dire, l'énigme ne paraît pas aussi importante, ni aussi compliquée que J. Leipoldt voudrait le faire croire. Les Cappadociens eux aussi ont été des origénistes fervents, Grégoire de Nysse surtout, mais avec lui Basile et Grégoire de Nazianze; et leur doctrine trinitaire a su rester pure des hypothèses particulières d'Origène, spécialement du subordinatianisme. C'est qu'à la fin du IV^e siècle, des théories comme celle-là étaient suffisamment jugées par la conscience chrétienne : le danger que l'arianisme avait fait courir à l'orthodoxie avait obligé les docteurs comme les fidèles, à une précision plus grande dans le langage et dans la pensée; en se réclamant d'Origène, les ariens avaient rendu suspect son enseignement. Les orthodoxes ne pouvaient plus, si attachés qu'ils fussent par ailleurs demeurés à sa méthode et à son esprit, garder sa manière de parler des trois personnes divines. Du reste, même sur ce point, il ne faudrait pas exagérer l'indépendance de Didyme et des Cappadociens vis-à-vis d'Origène : c'est au grand catéchète d'Alexandrie, nous l'avons dit, que remonte peut-être le premier indice de la distinction entre les termes οὐσία et ὑπόστασις³. Si l'on se rappelle l'importance de la formule μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις dans la théologie de Didyme, et aussi dans celle des Cappadociens, on pensera peut-être que l'héritage qu'ils ont reçu d'Origène n'est point méprisable.

1. Jérôme, Apolog. adv. lib. Rufini, III, 27; PL, 23, 477 B.

2. J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 95.

3. Cf. K. Holl, Amphilochius von Ikonium, p. 119, s.

Si Didyme n'apporte pas grande originalité dans l'exposition du dogme trinitaire, et si son influence ne peut être comparée à celle d'Athanase ou des Pères de Cappadoce, il n'en tient pas moins une place importante dans l'histoire de la théologie à la fin du iv^e siècle. Ses écrits ont été très lus en Orient, et Cyrille d'Alexandrie est sous sa dépendance immédiate. Ils ne l'ont guère été moins en Occident : Le *De Spiritu Sancto* d'Ambroise n'est guère qu'une paraphrase du *De Spiritu Sancto* de Didyme. La traduction donnée par Jérôme de ce dernier ouvrage contribua davantage encore à populariser sa doctrine de l'Esprit Saint, et Augustin aime à s'inspirer des enseignements de Didyme¹. Indépendamment de ces disciples avoués, l'influence de Didyme s'exerça encore par les formules qu'il mit en circulation dans la langue théologique. Son esprit, impuissant à saisir les subtilités d'une doctrine, excelle au contraire à la synthétiser en formules brèves et riches : nous avons vu la multiplicité des termes qui lui servent à affirmer sa foi dans l'unité de la substance divine, et dans la trinité des personnes. C'est à ce point de vue surtout, comme créateur de formules, que Didyme a sa place marquée dans l'histoire du dogme trinitaire.

1. Cf. Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, t. IV, pp. 52, 295.

CHAPITRE IV

L'INCARNATION ET LA RÉDEMPTION

Si la théologie de la Trinité occupe la première place dans l'œuvre de Didyme, comme dans celle des autres Pères du iv^e siècle, les problèmes soulevés autour de la personne du Christ et de son œuvre n'en attirent pas moins son attention; et nous le comprenons d'autant plus facilement que le temps où il compose ses commentaires et ses traités théologiques est précisément celui où, pour la première fois, se posent dans toute leur acuité les questions relatives à l'Incarnation et à la Rédemption.

A. L'INCARNATION.

La piété orthodoxe des premiers siècles ne s'était pas préoccupée de résoudre la difficulté créée par la coexistence en Jésus-Christ de l'humanité avec la divinité : elle avait seulement affirmé que le Sauveur était véritablement Dieu, et qu'il était véritablement homme. Aux docètes qui essayaient d'expliquer le mystère en disant que son corps humain n'avait été qu'une série d'apparences, elle avait victorieusement répondu, dès le début du second siècle, par la voix de saint Ignace d'Antioche, mais s'était bien gardée de placer la question sur le terrain de la métaphysique¹. Or, il se trouva que les premiers chefs de l'hérésie arienne essayèrent d'apporter cette solution rationnelle qui manquait encore :

1. Cf. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1906, t. II, p. 594-596.

Arius prétendit en effet que le corps du Christ était un σῶμα ἄψυχον¹ et que le Logos avait pris dans ce corps, pour l'animer, la place de la ψυχή : c'est cette théorie que défend encore le symbole d'Eudoxe de Constantinople († 370) : πιστεύομεν... εἰς ἓνα κύριον τὸν υἱὸν,... σαρκωθέντα, οὐκ ἐνανθρωπήσαντα· οὔτε γὰρ ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀνείληφεν, ἀλλὰ σὰρξ γέγονεν, ἵνα διὰ σαρκὸς τοῖς ἀνθρώποις, ὡς διὰ παραπετάσματος θεὸς ἡμῖν χρηματίσῃ· οὐ δύο φύσεις, ἐπεὶ μὴ τέλειος ἦν ἄνθρωπος, ἀλλ' ἀντὶ ψυχῆς θεὸς ἐν σαρκί· μία τὸ ὅλον κατὰ σύνθεσιν φύσις· παθὴντος δι' οἰκονομίαν· οὔτε γὰρ ψυχῆς ἢ σώματος παθόντος τὸν κόσμον σώζειν ἐδύνατο². A vrai dire, les théologiens orthodoxes paraissent bien ne pas s'être fort préoccupés de cette partie de l'hérésie arienne : attachés avant tout à défendre l'intégrité du dogme trinitaire, ils laissèrent généralement dans l'ombre le point de vue christologique, dans la mesure où la divinité du Verbe n'était pas directement en jeu³. Eustathe d'Antioche fut peut-être le seul à prendre immédiatement parti, et à enseigner que le Logos, en s'incarnant, avait assumé l'homme complet, et ne s'était pas contenté de revêtir un corps inanimé⁴. Quant aux autres défenseurs de l'orthodoxie, ils se contentèrent longtemps de formules plus ou moins précises, qui n'ont pas été sans donner prise aux objections des récents historiens du dogme : on sait qu'Athanase a été particulièrement attaqué, et que A. Stülcken, dans un travail dont les conclusions ont été adoptées par F. Loofs⁵, et par J. Leipoldt⁶, s'est efforcé de prouver que le grand évêque

1. Eustathe d'Antioche; PG, 18, 689 B.

2. Hahn³, § 191, p. 261 s.

3. On comprend en effet que, dans la christologie arienne, c'était le Verbe qui avait grandi, qui avait souffert à la passion, qui avait eu faim et soif, etc... D'où Eudoxius concluait qu'il ne pouvait être ὁμοούσιος au Père, l. cit. Ces objections sont réfutées par Athanase, Orat. III adv. Arian., 37-58.

4. Cf. F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte⁴, p. 262 sq.; F. Cavallera, Saint Athanase, p. 212; F. Cavallera, S. Eustathii, episcopi Antiocheni in Lazarum, Mariam et Martham homilia christologica, Paris, 1905, p. 11-13.

5. Cf. F. Loofs, Leitfaden⁴, p. 264, note 4.

6. Cf. J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 132, note 1.

d'Alexandrie avait enseigné la christologie arienne¹. Le paradoxe était intéressant à soutenir : il n'a été rendu possible que par l'imprécision encore très réelle de la terminologie d'Athanase dont l'attention n'était pas assez attirée par l'importance des questions christologiques².

On ne put d'ailleurs rester longtemps dans cette indifférence. Vers 352, un prêtre d'Antioche, Apollinaire, se mit à enseigner une doctrine qui se rapprochait singulièrement de celle d'Arius : partant de la distinction entre le corps, l'âme, et l'intelligence (νοῦς), il admettait que Jésus avait eu de l'humanité un corps animé, mais que l'intelligence humaine était remplacée, chez lui, par l'élément divin. En dehors de cet assemblage, il ne voyait pas moyen de sauver l'unité du Christ. L'apollinarisme se répandit assez rapidement : dès 362 le concile d'Alexandrie eut à s'en occuper; et le Tome aux Antiochiens nous apprend qu'il condamna à la fois ceux qui disaient que « le Verbe du Seigneur était, comme jadis sur les prophètes, descendu à la fin des temps sur un homme saint », et ceux qui enseignaient que « le Sauveur avait un corps privé d'âme, ou de sens, ou d'intelligence »³. Par égard pour les personnes, on ne prononçait encore aucun nom : ce ne fut qu'en 377 que le pape Damase condamna Apollinaire; en 381, le concile de Constantinople mit ses partisans au nombre des hérétiques⁴.

Après 362, la christologie fut donc à l'ordre du jour : tant que vécut Athanase, il ne paraît pas que l'enseignement d'Apollinaire ait fait scandale à Alexandrie⁵; l'évêque n'en

1. A. Stülcken, *Athanasiana*, Litterar-und-Dogmengeschichtliche Untersuchungen, Leipzig, 1899 (TUNF, IV, 4).

2. Cf. G. Voisin, *La doctrine christologique de saint Athanase*, RHE, t. I, 1900, pp. 226-248.

3. Athanase, *Tom. ad Antioch.*, 7; trad. F. Cavallera, *Saint Athanase*, p. 276.

4. Sur la théologie d'Apollinaire, cf. F. Loofs, *Leitfaden*⁴, p. 266 ss.; G. Voisin, *L'Apollinarisme*, Paris, 1900; H. Lietzman, *Apollinaris von Laodikea, und seine Schule*, Tübingen, 1904; J. Dräseke, *Apollinarios von Laodicea*; Leipzig, 1892 (TU, VI, 3-4).

5. On sait que les deux livres contre Apollinaire, attribués à Athanase, ne sont pas authentiques; cf. A. Stülcken, *Athanasiana*, p. 70 ss., et sup., p. 39 ss.

écrivit pas moins vers 370 la lettre à Epictète, dans laquelle il réfute un certain nombre d'erreurs, plus ou moins apparentées au docétisme. En Asie non plus, l'apollinarisme ne fut pas dénoncé dès le début : il n'a sans doute exercé aucune influence sur saint Basile ¹, dont la christologie a surtout un caractère pratique et religieux. Par contre, au moment où Didyme écrivait son *De Trinitate*, il était devenu un danger public ; aussi, bien que le nom de l'hérésiarque ne paraisse jamais ni dans ses traités théologiques, ni dans ses commentaires, c'est la réfutation de sa doctrine que le grand catéchète a en vue lorsqu'il nous dit que le Verbe divin a assumé l'humanité entière. Cette opposition de Didyme à Apollinaire avait déjà été remarquée par saint Jérôme : Certe Apollinarii et Didymi inter se dogma contrarium est, écrit-il à Pammachius et à Oceanus ² ; et ailleurs ³ : Inter Apollinarium et Didymum, explanationis, stili, et dogmatum magna diversitas est. Peut-être même faut-il dire que l'enseignement de Didyme n'a trouvé toute sa précision qu'en s'opposant à l'hérésie apollinariste : l'étude rapide des éléments contenus dans le *Contra Arium* et *Sabellium*, écrit avant l'origine de la controverse, nous rappellera l'état de la question vers 358.

a) Dans cet ouvrage, l'auteur inconnu nous parle à plusieurs reprises de la σάρξ du Verbe incarné ; par exemple 7 ; PG, 45, 1292 A : ἐπεὶ καὶ τὴν δεκτικὴν τούτων σάρκα περιέβληται ; 11, 1296 C : τὸν τέως σαρκὶ περιγραφόμενον καὶ ὤψειν ἀνθρωπίναις μετρούμενον ; 11, 1296 C : ἐμύρφωσεν αὐτὸν ἀνθρωπίνως ὁ πατήρ, σαρκὶ αὐτὸν περιγράφας, ἵνα ἀνθρωπίναις ὤψειν ἐμφανίσῃ υἱόν. On remarque que, dans tous ces passages, c'est la σάρξ seule qui est nommée, sans aucune mention de l'élément spirituel de l'humanité. Le texte le plus important se trouve 3, 1284 D-1285 A : καὶ γάρ τοι καὶ τὸ ἀνύπυστον καὶ ἀπερίληπτον μέγεθος αὐτοῦ συμμετρεῖται τῶν ἀνθρώπων ὤψει, καὶ θεὸς ὢν ἄν-

1. Cf. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium*, p. 155.

2. Jérôme, ep. 84 ad Pammachium et Oceanum, 3 ; PL, 22, 745.

3. Jérôme, *Apolog. adv. lib. Rufini*, III, 13 ; PL, 23, 467.

θρῶπος πέφηνε· ἐκένωσε γὰρ ἑαυτὸν, μορφὴν δούλου λαβὼν, ἵνα θυνηθῶ-
μεν οἱ ἄνθρωποι θεάσασθαι θεόν. "Ὡςπερ οὖν πεπίσμεθα ὅτι οὐκ ὢν
ἄνθρωπος πέφηνε μὲν ἄνθρωπος, κατὰ φύσιν δὲ θεὸς ἦν τε καὶ ἐστὶ,
τὸ ἀπερίληπτον μέγεθος αὐτοῦ σώματι περιγράψας, καὶ δι' ἑαυτοῦ,
ὥςπερ δι' ἐσώπτρου, τὸ ὅλον ἡμῖν μέγεθος τοῦ θεοῦ πεφήνας... Ici
encore, on ne fait mention que du corps, grâce auquel le
Fils a pu paraître un homme, tout en restant Dieu par na-
ture. Il faut bien reconnaître que ces expressions n'offrent
pas toute la précision désirable : l'insistance mise sur le
ἄνθρωπος πέφηνε, opposé à κατὰ φύσιν θεός, pourrait faire douter
si l'auteur a attribué au Verbe incarné une humanité vérita-
ble et complète¹. Cependant ailleurs, le mot ἐνανθρωπεῖν, que
nous avons vu rejeté par les Ariens, est employé sans hési-
tation, 11, 1296 C : ἔδει γὰρ αὐτὸν ἐνανθρωποῦντα ταπεινέερος
λόγοις ἐμφαίνειν τὸ ἑαυτοῦ μέγεθος; et l'on explique même que
le Verbe fut rendu en tout semblable à l'humanité, 7, 1292 A :
κατὰ πάντα ὁμοίωτο τῇ ἀνθρωπότητι; cf. 11, 1296 C ἀνθρωπίνως.
Cette diversité de vocabulaire doit nous empêcher de con-
clure trop vite que la christologie du Contra Arium et Sabel-
lium n'est autre que la christologie arienne. Il y a au moins
entre elles la différence qui sépare un système réfléchi d'un
langage improvisé et incomplet. Ce serait, semble-t-il, une
injustice de conclure de quelques mots glissés au hasard à
une doctrine définitivement arrêtée. Tout ce qu'il est permis
de dire c'est que la terminologie christologique du Contra
Arium et Sabellium, comme celle d'Athanase lui-même, est
encore imparfaite. Les ouvrages authentiques de Didyme
présenteront une christologie plus achevée, mûrie par la con-
troverse; et nous apporteront ainsi un nouvel argument
contre la thèse de K. Holl sur l'origine du Contra Arium et
Sabellium.

b) Dans les commentaires bibliques et dans le De Trini-
tate, Didyme emploie les termes les plus variés pour dési-

1. Cf. J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 134.

gner l'Incarnation du Verbe. Le relevé en a été fait par J. Leipoldt, avec le soin qui lui est habituel, encore que le groupement qu'il en donne soit peut-être trop artificiel¹. Ceux qui reviennent le plus fréquemment sont οἰκονομία, De Trin. I, 7, 273 B; 15, 328 C; 27, 397 C; 36, 441 A, etc... et ἐνανθρώπησις, De Trin. I, 9, 289 A; 15, 309 C, 324 B; 16, 340 A; 26, 384 B; 27, 396 A, 397 AB; 29, 413 C; 31, 424 B; 32, 428 A, etc..., l'un et l'autre souvent accompagnés des épithètes ἄρρητος ou φιλάνθρωπος, cf. De Trin. I, 7, 273 B : τὴν φιλάνθρωπον οἰκονομίαν; I, 16, 340 A : διὰ τὴν φιλάνθρωπον καὶ ἄρρητον ἐνανθρώπησιν; III, 1, 780 B : τῆς ἄρρητοτάτης καὶ ἀτρεπτοτάτης φιλανθρώπου ἐνανθρωπήσεως, etc... De ces mots, le premier est particulièrement cher aux Cappadociens, surtout à saint Basile, qui l'emploie d'ordinaire, comme Didyme, au sens absolu d'incarnation²; le second, ἐνανθρώπησις, a de plus une valeur polémique qu'il faut relever avec soin : il s'oppose en effet à la christologie arienne, telle que l'avait formulée le symbole d'Eudoxius, pour affirmer que le Fils de Dieu a pris, dans l'Incarnation, la plénitude de la nature humaine. C'est la même idée qui est encore exprimée par la formule ἄνθρωπος γέγονε, cf. in Psalm., 1233 CD; 1236 A; 1260 B; 1353 B; 1368 C; 1436 B; 1504 B; in Prov., 1632 A; in Act. Ap., 1657 B, etc... cf. De Trin. III, 3, 821 CD : σύμμορφον τῇ ἀνθρωπότητι; De Sp. S., 51, 1076 C; 52, 1077 BC : dominicus homo; in Psalm., 1485 B : Ἰησοῦ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον, etc...³.

Il va sans dire d'ailleurs que bien des fois l'insistance est mise sur le côté passible de l'humanité du Sauveur, sur sa chair, sans qu'il y ait lieu de voir dans les fréquentes men-

1. J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 132 ss. Les termes christologiques sont classés dans cet ouvrage sous les titres suivants : Allgemeine Wendungen; Arianische Neigungen? Gegen Arius.

2. Cf. F. Boulenger, Grégoire de Nazianzè, Discours funèbres... Paris, 1908, p. LIX-LXI.

3. A. Stülcken, Athanasiana, p. 90 ss., a essayé de prouver que chez Athanase des expressions comme σάρκα λαβὼν ἄνθρωπος γέγονε n'impliquent nullement la croyance à l'âme humaine du Christ. Mais la démonstration qu'il en donne pourrait utilement être reprise et modifiée.

tions qui sont faites de la σάρξ de Jésus, ou dans l'emploi des termes ἑνσαρκος, in Psalm., 1376 A; in Prov., 1644 B¹; σαρκουῖσθαι, De Trin. I, 18, 356 B; 27, 396 C, 397 B; II, 7, 3, 576 A; III, 3, 816 D, etc...²; σάρκωσις, De Trin. I, 32, 429 A; III, 3, 821 B; 4, 829 C, 840 A³, des allusions à la doctrine arienne. Le quatrième Évangile, en enseignant que le Logos s'était fait chair, ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, avait simplement voulu mettre en relief les abaissements du Fils de Dieu : il avait par là même donné une formule, dont la tradition devait se souvenir, et dont l'emploi ne prêtait, chez ceux qui s'en servaient, à aucune équivoque.

A côté de ces mots, les plus fréquents et les plus significatifs au point de vue doctrinal, Didyme a encore un vocabulaire très riche. C'est ainsi qu'on rencontre les mots ἐπιδημία, ἐπιδημεῖν, De Trin. II, 25, 748 B; III, 4, 837 A; 41, 2, 988 B, et beaucoup plus souvent dans les commentaires bibliques⁴; παρουσία, πρώτη παρουσία, adventus, De Trin. III, 19, 889 A; 28, 944 C; De Sp. S., 3, 1034 C, 1035 A; 29, 1059 A; 43, 1071 A, etc...⁵; μορφήν δούλου λαβεῖν et κένωσις, De Trin. I, 26, 384 C, 389 A; II, 7, 3, 569 C, etc...; ἐπιφάνεια et ἐπιφανῆσθαι, De Trin. I, 7, 276 A; 32, 428 C; II, 17, 725 A; III, 10, 857 A; 23, 928 AB; 38, 976 C; 41, 3, 988 C, etc...⁶; πτωχεύειν,

1. On remarquera que ἑνσαρκος, employé une fois in Psalm., 1376 A, avec ἐπιφάνεια; une autre fois, in Prov., 1644 B, avec παρουσία, a pour but de préciser deux mots vagues par eux-mêmes.

2. Le symbole de Nicée avait déjà canonisé pour ainsi dire le verbe σαρκουῖσθαι, en l'employant comme synonyme d'ἐνανθρωποῦσθαι; cf. Hahn³, § 142, p. 161.

3. Didyme se croit obligé d'employer, De Trin., III, 4, 829 C, l'expression σάρκωσις καὶ ψύχωσις; c'est donc que le mot σάρκωσις lui paraissait insuffisant pour représenter la vraie doctrine.

4. Les termes ἐπιδημία, ἐπιδημεῖν sont particulièrement chers à Origène; peut-être cela explique-t-il que Didyme les emploie si fréquemment dans ses commentaires qui ont dû s'inspirer de ceux du maître. Ἐπιδημία se dit du second avènement, in Psalm., 1164 B; 1245 A; et De Trin., III, 38, 977 A, de la présence du Saint-Esprit.

5. La δευτέρα παρουσία est mentionnée souvent, p. ex. De Trin., II, 7, 9, 597 A; III, 22, 917 C; 41, 2, 985 A; in Psalm., 1269 C; 1389 AB; 1517 B.

6. Il est question de la δευτέρα ἐπιφάνεια De Trin., I, 28, 409 B.

De Trin. III, 17, 876 A, 877 D, 880 A; 21, 901 C, 912 D¹; φοιτᾶν εἰς ἀνθρώπους, in Psalm., 1376 D; ἡ δεῦρο φοίτησις, in Psalm., 1353 B; ἔκβασις, in Psalm., 1245 A; 1248 A; κάθοδος, in Psalm., 1197 C; 1400 A; εἰς ἀνθρώπους ἄφιξις, in Psalm., 1588 D; ἐπιλαμψις, in Psalm., 1277 B. Il est évident que de telles expressions n'ont pas une grande valeur théologique; elles ne présentent d'intérêt que dans la mesure où elles sont révélatrices du vocabulaire christologique et de sa richesse dès la fin du iv^e siècle.

c) Si nous quittons maintenant la terminologie pour essayer de déterminer les idées mêmes professées par Didyme, ce qui nous frappe tout d'abord, c'est l'insistance avec laquelle est affirmée la réalité de l'humanité, et de l'humanité complète du Christ. Rien de plus naturel que cette insistance : il fallait en effet répondre aux Manichéens, pour qui le corps du Sauveur n'était qu'une apparence; et aux Ariens qui enseignaient l'absence d'une âme humaine dans la personne du Seigneur; et les deux erreurs sont souvent réfutées ensemble; cf. De Trin. III, 21, 904 AB : « Comment serait-il clairement établi qu'il est devenu en vérité une chair animée, et non en apparence, alors que les Manichéens pensent qu'il n'a eu qu'un corps imaginaire, et les Ariens un corps sans âme, s'il n'avait pas dit : mon âme est triste; s'il n'avait manifesté de la crainte; s'il n'avait pris de la nourriture, de la boisson, du sommeil. Tout cela ne convient ni à la divinité, ni à une chair inanimée². » Il est difficile d'exprimer plus clairement le caractère de l'humanité du Christ. Ailleurs, Didyme explique pourquoi le Sau-

1. Pseudo-Athanase, Adv. Apollin., emploie également ce terme.

2. Πῶς δὲ ἂν εὐκρινὲς κατέστη, ὡς σὰρξ ἑμψυχὸς ἐγένετο ἀληθῶς, καὶ οὐ φαντασία, οἰθηθέντων αὐτὸν, Μανιχαίων μὲν σῶμα δοκῆσει ἐσχηκέναι, Ἀρειάνων δὲ ἄψυχον γεγενῆσθαι, εἰ μὴ εἶπε· περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχὴ μου, καὶ δειλίαν ἔδειξε, καὶ βρωμάτων καὶ πομάτων, καὶ ὕπνου μετέλαβε; τὰ γὰρ τοιαῦτα οὐ θεότητι ἀρμόττει, οὔτε σαρκὶ ἀψύχῳ· περὶ μὲν τὸ σῶμα θεωρεῖται τὰ πάθη μόνον τὰ αὐτοῦ τοῦ σώματος φθαρτικὰ, οὐ μὴν τὰ λογισμῶν ἐρημικά τῶν χρησίμων ἡμῶν ἐπιγινόμενα· περὶ δὲ τὴν ψυχὴν καταλαμβάνονται αἱ ὑπὲρ τῶν παθῶν φροντίδες.

veur a dû prendre une chair et une âme ὁμοούσιοι à celles des autres hommes : c'est que l'âme ne peut subsister quand elle est séparée de la chair¹. Dans un tel raisonnement, ce ne sont plus les Ariens seulement qui sont mis en cause; et l'argumentation de Didyme atteint, sans les nommer, les Apollinaristes². Si l'âme de Jésus, pour subsister dans les enfers pendant les trois jours consécutifs à sa mort, doit être ὁμοούσιος à celle des autres hommes³, c'est donc qu'elle n'est pas ἄλογος; car une ψυχή ἄλογος, comme serait par exemple l'âme des animaux, est incapable de vivre séparée de son corps. Un autre argument vient confirmer cette démonstration, et se tire du fait de la rédemption, une ψυχή ἄλογος ne pouvant pas racheter des ψυχαὶ λογικαί⁴. Le principe invoqué n'était pas nouveau : déjà Athanase avait écrit dans la lettre à Epictète contre le docétisme : « Si le Verbe n'était qu'une apparence dans le corps, puisque l'apparence n'est qu'une fiction, il s'ensuivra qu'il n'y aura qu'une ap-

1. In Psalm., 1233 ABC : Ἐκ τούτων τῶν συλλαβῶν δηλοῦται μάλιστα τελείως ἐννηθρωπικῆναι τὸν κύριον· τῆς γὰρ σαρκὸς ἀποτεθειμένης ἐν τῷ μνημείῳ, ἡ ψυχὴ αὐτοῦ γέγονεν ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας· μεθ' ὃν ἀνάστας ἔλαθε τὴν σάρκα, ἣν τέως διαζεύξας ἦν ἀπὸ τοῦ πνεύματος... Εἰ δὲ ἡ προκειμένη ψυχὴ σαρκὸς χωριζομένη ὑφέστηκεν, καὶ ἐν τῷ ἄδῃ γίνεται, ἔνθα αἱ λογικαὶ τῶν ἀνθρώπων ψυχαί, ὅλην ὅτι οὐ δύναται ἄλογος εἶναι· ἡ γὰρ ἄλογος ψυχὴ χωριζομένη σαρκὸς οὐχ ὑφίσταται, οὐδὲ εἰς ἄδην πορεύεται. Ἀλλὰ μὴν ἡ τοῦ Ἰησοῦ ψυχὴ ἐκατέρωθεν πείραν ἔσχεν· γέγονε γὰρ καὶ ἐν τῷ χωρίῳ τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν, καὶ τῆς σαρκὸς ἐκτὸς γινομένη ζῆ καὶ ὑφίσταται λογικῇ ἅρᾳ καὶ ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων ὁμοούσιος, ὥσπερ ἡ σὰρξ ὁμοούσιος τῇ τῶν ἀνθρώπων σαρκὶ τυγχάνει, ἐκ τῆς Μαρίας προελθοῦσα.

2. On peut supposer que dans sa lutte contre l'Apollinarisme, Didyme aura subi l'influence des idées de Diodore de Tarse qui insiste lui aussi sur la distinction des natures parfaites en Jésus-Christ. Cf. F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte⁴, p. 279 ss.

3. Pseudo-Bas., adv. Eunom.; PG, 29, 681 B, dit également que l'homme Jésus est ὁμοούσιος aux autres hommes.

4. In Psalm., 1456 C : Ἐλυτροῦτο δὲ αὐτοῦ ἡ ψυχὴ μὴ ἐν ἄδῳ κατεχομένη, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐκεῖ λυτρομένη. Ὅπερ οὐκ ἂν εἶποι τις περὶ ἀλόγου ψυχῆς οὕσης ἀνυποστάτου καθ' ἑαυτήν· ἀλλὰ καὶ λυτροῦσθαι λογικῆς ἐστι ψυχῆς δυνατόν. Λέγοις δὲ ψυχὴν αὐτοῦ καὶ πᾶσαν τὴν οἰκειωθεῖσαν αὐτῷ· ὡς ἄνθρωπος θεοῦ ὁ ἅγιος λέγεται. Οὕτω γὰρ καὶ ἡ κολληθεῖσα ψυχὴ καὶ ἐν πνεῦμα μετ' αὐτοῦ γενομένη ἦν· καὶ λυτροῦται διδοὺς ὑπὲρ αὐτῆς ἣν ἀνείληφεν· ὡς καὶ τὸ σῶμα ὑπὲρ σώματος ἴν' ὅλως ἀνθρώπος ὑπὲρ ἀνθρώπου δοθῇ.

parence de salut et de résurrection pour l'homme, conformément au très impie Maniché. Mais notre salut n'est pas une apparence : non seulement le corps, mais tout l'homme, âme et corps, a été réellement sauvé par le Verbe¹. » Mais Didyme en fait une application particulière, destinée à montrer que l'âme du Verbe incarné n'est pas, comme le prétendait Apollinaire, privée de νοῦς. Le Commentaire sur les Psaumes revient plusieurs fois sur cette idée que le Logos incarné possède une âme λογική ou νοερά : cf. in Psalm., 1297 B : σάρκα ἐψυχωμένην ψυχῇ νοερά; in Psalm., 1444 : A τὸ ἅγιον αὐτοῦ σῶμα ἔμψυχόν τε καὶ λογικόν; in Psalm., 1465 C : σάρκα ἐμψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ τε καὶ νοερά. On ne peut pas dire cependant que l'opposition à l'apollinarisme soit très marquée dans tous ces passages; et il n'y a pas lieu de s'en étonner outre mesure. Quelle que soit la place occupée dans l'œuvre de Grégoire de Nazianze par la polémique contre Apollinaire, cette controverse n'a cependant aucune influence sur son vocabulaire christologique²; il en est de même chez Didyme; ce fait s'explique peut-être plus facilement encore si Didyme n'accepte pas pour soi-même la psychologie trichotomiste d'Apollinaire³. Les ennemis contre lesquels il faut surtout lutter à Alexandrie sont les Ariens et les Manichéens : voilà pourquoi ce qu'il faut défendre avant tout, c'est la réalité de l'incarnation et l'existence de l'âme du Christ : tout ce qui sera dit, contre les Ariens, en faveur de la ψυχὴ du Sauveur, vaudra également contre les Apollinaristes, qui demeurent au second plan de la controverse, sans jamais disparaître d'ailleurs de l'horizon de Didyme⁴.

1. Athanase, Ep. ad. Epict., 7; traduct. F. Cavallera, Saint Athanase, p. 282.

2. Cf. K. Holl, Amphilochius von Ikonium, p. 184-186.

3. Cf. inf., p. 157, note 4. Rien n'est plus difficile à déterminer que la psychologie de Didyme. Au témoignage de l'auteur du De Ecclesiasticis dogmatibus, il était trichotomiste (PL, 42, 1216), et plusieurs passages confirment cette assertion; mais d'autres textes, plus nombreux peut-être et plus clairs, sont en faveur de la dichotomie du composé humain.

4. Cf. De Trin., III, 21, 900 A : σάρκα ἄψυχον γεγενῆσθαι αὐτὸν λέγουσιν; 30, 949 AB : ἐπλανήθη καὶ ἐν τούτῳ Ἄρειος, ἄψυχον αὐτὸν ἐν τῇ οἰκονομίᾳ οἰηθεῖς; in Psalm.,

En deux passages de ses œuvres, Didyme réfute des hérétiques d'après lesquels la chair du Seigneur ne serait pas une chair humaine, mais serait venue directement du ciel : De Trin. III, 8, 849 B : 'Εκ γὰρ δὴ τῆς τοιαῦς δε ἀποστολικῆς φράσεως, ἐκβάλλονται καὶ οἱ δὲ οἱ αἵρετικοὶ καὶ οἱ κρίνοντες τὴν σάρκα τοῦ δεσπότου ἐξ οὐρανοῦ, ἀλλ' οὐκ ἀνθρωπείαν τυγχάνειν; cf. in I Joan., 1796 AB : Sunt autem quidam haeretici, qui usque ad sermonem consentiunt in carne venisse Jesum, sed aut corpus caeleste detulisse putant, aut certe usque ad phantasiam hominem apparuisse confirmant. Ces hérétiques ne sont pas à proprement parler des docètes, puisqu'ils admettent dans une certaine mesure la réalité de l'Incarnation. Mingarelli¹ remarque qu'ils sont aussi combattus par Basile dans sa lettre 261 aux Sozopolitains², et pense que nous avons affaire ici à certains disciples d'Apollinaire. De fait Jérôme³, Grégoire de Nazianze⁴, Épiphanes⁵, paraissent bien attribuer une telle erreur à un groupe d'Apollinaristes, sinon à Apollinaire lui-même.

Si l'incarnation du Verbe correspond ainsi à une réalité, il faut affirmer de plus que le Fils de Dieu doit rester éternellement uni à la nature humaine; cf. in Psalm., 1284 C : ταύτῃ δὲ τῇ ψυχῇ ἀχωρίστως καὶ ἀδιαστάτως μέχρι τέλους ἀδιάζευκτος διαμένει; 1465 C : « συμπαραμένει δὲ τῷ ἡλίῳ » τῆς δικαιοσύνης, καὶ ἣν ἥνωσεν ἑαυτῷ σάρκα ἐμψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ τε καὶ νοεῖ τὴν ἔνωσιν ἀδιαίρετον ἐχούσῃ. On reconnaît ici l'opposition à Marcel d'Ancyre; bien qu'à la fin du iv^e siècle, les idées de Marcel ne fussent plus guère dangereuses, on sentait

1232 CD : Αὐτοῦ γέγονε τὸ ἀνθρώπινον ὁμοιωθὲν ἡμῖν κατὰ πάντα χωρὶς ἁμαρτίας. Ἄλλ' οὐδὲ ἄψυχος ἦν αὐτοῦ ἡ σὰρξ· οὐ γὰρ σὰρξ ψυχὴν οὐκ ἔχουσα ἐρεῖ ἐκ δεξιῶν ἔχειν θεόν; in Psalm., 1353 D-1356 A, etc..., in Hebr., Cramer, Catenae..., t. VII, p. 131, 24-25.

1. Mingarelli, ap. PG, 39, 850 C, note 67.

2. Basile, Ep. 261; PG, 32, 969 B, ss.

3. Jérôme, Chronicon, cité par Mingarelli, l. 1.

4. Grégoire de Nazianze, Ep. 202 ad Nectarium; PG, 37, 332 B.

5. Épiphanes, Haeres., 77, 7; PG, 42, 649 C ss. Cf. J. Tixeront, Histoire des dogmes, t. II, p. 101.

encore de temps à autre le besoin de les condamner, pour affirmer la foi orthodoxe. Il y avait aussi des originaux qui niaient de manière plus étrange l'éternité de l'union du Verbe avec son corps humain. Ils disaient qu'après être ressuscité des morts, le Sauveur avait laissé dans la sphère du soleil le corps qu'il avait porté, afin qu'il y fût gardé jusqu'à son second et glorieux avènement¹. Didyme les combat, mais sans nous donner sur eux d'autres indications, et nous ne savons pas à quelle secte il peut faire allusion.

d) Didyme ne se contente pas d'enseigner que le Christ a possédé l'humanité parfaite; il affirme encore qu'il est à la fois homme et Dieu. Naturellement, il ne faut pas s'attendre à trouver chez lui les précisions dogmatiques, qui ne seront apportées que dans le courant du v^e siècle, à la suite des controverses nestorienne et monophysite. Comme celle d'Athanase, comme celle des Cappadociens, sa christologie a, avant toute chose, un caractère religieux : elle affirme que le Christ est Dieu, et elle l'adore comme tel, cf. in Psalm., 1589 AB; elle ajoute que le Christ est homme, et qu'ainsi il a été soumis au progrès, aux souffrances et à la mort, cf. De Trin. III, 21, pas., 900 ss.², mais elle ne se préoccupe pas de résoudre les problèmes, qui ne sont pas encore posés, touchant l'union des deux natures en une seule personne. Homme parfait, Dieu parfait : voilà les deux termes de la foi orthodoxe, et nombreuses sont les formes sous lesquelles Didyme nous enseigne cette vérité³.

Il y a, dit-il d'abord, une double génération du Fils de Dieu : la première; celle d'en haut, est hors du temps et ne comporte pas de mère; la seconde, celle d'en bas, est dans le temps et ne comporte pas de père, De Trin. I, 15, 321 A.

1. In Psalm., 1269 B.

2. Il va sans dire que l'humanité du Christ ne comporte pas le péché, De Trin., I, 27, 401 A : ὡς εἰς ἡμῶν τροπῆς δίχῃ καὶ ἀμαρτίας, bien que, par ailleurs, il soit vrai de dire de ses souffrances et de ses besoins : Πᾶσαν τῆς ἐνανθρωπήσεως ἀκολουθίαν φυλάττων, De Trin. III, 21, 901 C.

3. Cf. sur la christologie cappadocienne : F. Loofs, Leitfaden ⁴, p. 272 ss.

En tant qu'homme, le Sauveur appelle le Père Dieu; en tant que Dieu, il le nomme son Père, De Trin. I, 32, 429 A; cf. III, 2, 1, 785 B; 2, 23, 796 A; in Psalm., 1280 A. Mais il n'y en a pas moins un seul être, une seule personne¹; Didyme ne connaît pas d'autre Dieu que celui qui est né de la Vierge Marie, il ne croit pas qu'autre est le Fils du Père, et autre celui qui s'est fait chair et a été crucifié. On reconnaît là la doctrine des Cappadociens, et particulièrement de saint Grégoire de Nazianze². C'est cette personne unique qui agit, et à laquelle sont rapportées toutes les œuvres du Christ : sa mort, en particulier, n'a d'efficacité rédemptrice que parce qu'elle peut être dite la mort d'un Dieu³; de même notre conduite pratique vis-à-vis du Sauveur, le culte que nous lui rendons sont dictés par notre foi à l'unité de sa vie personnelle : nous adorons la chair du Sauveur, non à cause de sa nature,

1. De Trin., I, 27, 397 AB : ἄλλον γὰρ οὐκ εἶδομεν θεὸν ἢ τὸν ἐκ παρθένου Μαρίας, κατὰ τὴν σωτηρίαν ἐνανθρώπησιν τεχθέντα· οὐδὲ ἠκούσαμεν, εἰ μὴ τὸν μαρτυρηθέντα ὑπὸ τοῦ θεοῦ πατρὸς; — III, 6, 844 AB : τὴν ἄφραστον αὐτοῦ οἰκονομίαν σημαίνοντες καὶ τὴν εἰς τὴν θεότητα αὐτοῦ συντείνουσαν βλασφημίαν ἐκκλίνοντες, οὐκ ἄλλον δὲ πιστεύοντες εἶναι τὸν ἐκ πατρὸς υἱὸν, καὶ ἄλλον τὸν γενόμενον σάρκα καὶ σταυρωθέντα; De Spir. S., 52, 1077 C : Haec autem absque ulla calumnia de dominico homine [qui totus Christus, unus est Jesus Filius Dei (a)], sensu debemus pietatis accipere, non quod alter et alter sit, sed quod de uno atque eodem, quasi de altero secundum naturam Dei et hominis disputetur, et quia Deus, Verbum unigenitus Filius Dei neque immutationem recipit neque augmentum; — in Psalm., 1232 D : λείπεται κατ' οἰκονομίαν ἀνθρωπίνως εἰρῆσθαι ταῦτα ὑπὸ τοῦ θεοῦ λόγου σαρκωθέντος ἀτρέπτως καὶ τελείως καὶ ἀληθῶς· ὥς ἐξ ἑνός γὰρ προσώπου τὰ πάντα λεγέσθαι, τὰ τε θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα; in I Petr., 1768 A, 1770 C; in I Joan., 1800 C, 1801 A; Ps.-Basile, Adv. Eunom., 4; PG, 29, 704 C : ἐν πᾶσι δὲ τούτοις οὐ δοῦλόγομεν θεὸν ἰδίᾳ καὶ ἀνθρώπον ἰδίᾳ (εἴς γὰρ ἦν), ἀλλὰ κατ' ἐπινοίαν τοῦ ἐκάστου φύσιν λογιζόμενοι. On ne peut avoir qu'une confiance limitée dans le vocabulaire christologique du De Spir. S. et de l'Enarratio in Ep. catholicas, cf. inf., note a. Il semble bien que ce vocabulaire ait subi assez fortement des influences occidentales; cf. par ex. in I Petr., 1768 A.

2. Grégoire de Nazianze, Ep. 101; PG, 37, 180 AB : οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος· μὴ γένοιτο· τὰ γὰρ ἀμφοτέρω ἐν τῇ συγκράσει, θεοῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος, ἢ ὅπως ἂν τις ὀνομάσειε· λέγω δὲ ἄλλο καὶ ἄλλο ἐμπαλιν ἢ ἐπὶ τῆς τριάδος ἔχει.

Cf. K. Holl, Amphilochius von Ikonium, p. 188 s.

3. Cf. infra, p. 129 ss.

(a) Les mots « qui totus Christus unus est Jesus Filius Dei » ne se trouvent pas dans tous les manuscrits. Vallarsi, PG, 39, 1078 D, note 25, se demande s'ils n'ont pas été ajoutés par saint Jérôme pour empêcher une interprétation apollinariste du passage.

mais parce que le Christ est en elle; le Christ, c'est-à-dire l'âme raisonnable et sainte, qui, avec le Verbe divin, a pris part à notre vie humaine¹.

Il faut cependant reconnaître que l'attention de Didyme ne s'arrête pas longuement à rechercher quel peut être dans le Christ le principe d'unification, et qu'il insiste plus volontiers sur la dualité des natures : cette tendance s'explique par les objections des adversaires auxquels il avait à répondre et qui allaient précisément à supprimer de la vie du Maître l'un de ses éléments constitutifs. C'est dans un tel esprit que Didyme oppose souvent θεότης et ἐνανθρώπησις, cf. De Trin. I, 9, 289 A²; mais surtout qu'il s'efforce de montrer que toutes les souffrances du Sauveur, toutes ses faiblesses, son agonie, sa passion, sa mort, appartiennent en propre à la partie humaine de son être, et n'ont pas diminué ou changé ou même atteint sa divinité³. Il faut se rendre compte d'ailleurs que le Sauveur cache tout ce qui a rapport à sa divinité, et manifeste seulement ce qui est relatif à son humanité : ce qui est divin en lui ne nous sera révélé qu'au jour où nous

1. In Psalm., 1589 AB : προσκυνούμεν τὴν σάρκα τοῦ σωτῆρος, οὐ διὰ τὴν φύσιν, ἀλλ' ἐπειδὴ ὁ Χριστός ἐστιν ἐν αὐτῇ· καὶ ἡ μὲν σὰρξ προσκυνητὴ διὰ Χριστὸν, ὁ δὲ Χριστὸς διὰ τὸν θεὸν λόγον τὸν ἐν αὐτῷ. Χριστὸς δὲ ἐνταυθ' ἡμεῖς τὴν λογικὴν καὶ ἁγίαν ψυχὴν, τὴν μετὰ τοῦ θεοῦ λόγου ἐπιδημήσανσαν τῷ βίῳ τὸν ἄνθρωπον· μονὴ σὰρξ οὐ πέφυκεν δέχεσθαι θεόν, διότι ὁ θεὸς ἡμῶν σοφία ἐστίν. On notera la définition donnée de Χριστός dans ce passage. Chez Grégoire de Nazianze, Χριστός prend un sens dogmatique beaucoup plus riche, et signifie explicitement la divinité. Cf. Orat. 30; PG, 36, 132 B; Orat. 45; PG, 36, 640-641.

2. Cf. De Trin., III, 1, 780 B; 2, 27, 797 A; 8, 849 A; — φύσις τοῦ μονογενοῦς θεοῦ et ἐνανθρώπησις De Trin., III, 3, 816 C; — ἡ τοῦ θεοῦ πατὴρ καὶ πρὸς αὐτὸν ἀσυγκρίτως φύσις, et ἡ ἐκ παρθένου καὶ κατ' αὐτὴν τέλεια καὶ ἐνοειδής· σάρκωσις καὶ ψύχωσις; cf. De Trin., III, 4, 840 A; — ἡ φύσις τῆς θεότητος et ἐνανθρώπησις De Trin., III, 3, 817 B; — ἄρρητος θεία φύσις et σάρκωσις De Trin., III, 3, 821 B; — θεία φύσις et δούλου μορφή, De Trin., III, 2, 23, 796 A; θεότης et οἰκονομία, De Trin., III, 6, 844 AB; τὰ θεοπροπη et τὰ ἀνθρώπινα, in Psalm., 1232 D; etc...

3. Cf. De Trin., III, 21, 908 C-909 A : οὔτε οὖν θαυρύνει ἡ ἀνωτάτω ἀπάθεια, καὶ ζωὴ, καὶ χάρα καὶ εἰρήνη, καὶ πάντων ὑπομονή, ὁ φαιδρὰς ἡμέρας δίδους τοῖς ἄπασιν δι' ἄλλο τι, ἀλλὰ διὰ τὸ ὑποφῆναι διὰ τοῦ ὀρωμένου τῆς ἀοράτου θεότητος αὐτοῦ τὴν συμπάθειαν; id., ib., 909 B : οὐδὲ κοπιᾷ κατὰ τὴν θεότητα, ἀλλὰ κατὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως ἀκολουθίαν ὁ ἰώμενος τοὺς συντετριμμένους; id., ib., 912 A : οὔτε διψᾷ εἰ μὴ διὰ τὴν οἰκονομίαν ἡ ἀθάνατος πηγὴ; id., ib., 912 BC : ὁ μὴ ὑπνῶν, μηδὲ νυστάζων, ἀλλὰ φυ-

verrons sa gloire, in Psalm., 1317 A ¹. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que certaines expressions qui se disent du Christ tout entier se rapportent en réalité à son humanité ou à sa divinité ².

Un dernier trait est à noter dans cet ordre de choses, c'est l'attention avec laquelle Didyme remarque que l'Incarnation n'a apporté aucun changement, aucune corruption d'aucune sorte à la divinité. Les deux mots ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως, qui dans les controverses du v^e siècle deviendront en quelque sorte les signes de ralliement du concile de Chalcédoine, sont fréquents chez lui ³. Ces mots, avec leur portée christologique,

λάσσων χριστιανούς, καὶ ἀπαθῆς τῇ θεότητι καὶ ἐν τοῖς παθήμασι διαμείνων; cf. De Trin., III, 15, 864 A; in Psalm., 1236 A, etc... De tels raisonnements se rencontrent souvent chez saint Athanase; cf. p. ex. Orat. III in Arian., 34; trad. F. Cavallera, Saint Athanase, p. 151.

1. Il semble en particulier que Didyme explique l'ignorance dans laquelle le Christ se déclare être du jour du jugement par des considérations économiques : ὅμιν οὖν φησὶν ἀγνοῶ, τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἀγνοῶ De Trin., III, 22, 920 B; cf. J. Tixeront, Histoire des dogmes, t. II, p. 119 s.

2. In Act. Apost., 1657 ABC : ἴστωσαν (les partisans d'Artémas et de Paul de Samosate) ὅτι τοῦ θεοῦ υἱός, θεὸς λόγος ὢν, ἄνθρωπος γέγονε, δεξιόμενος δούλου μορφῇ, ὡς εἶναι τὸν ἐπιδημήσαντα Χριστὸν, ἄνθρωπον ἅμα καὶ θεόν· ὥσπερ οὖν ὅταν ὁ Χριστὸς λέγεται θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία, περὶ τῆς θεότητος, ἀλλ' οὐ περὶ τοῦ ἀνθρωπείου αὐτοῦ ἐκλαμβάνομεν· οὔτε πάλιν ἔαν λέγεται Χριστὸς τεθνάναι καὶ τετάφθαι κατὰ τὰς γραφάς, περὶ τοῦ σώματος αὐτοῦ, οὐχὶ δὲ περὶ τῆς θεότητος· ἐκδεχόμεθα. De Spir. S., 51, 1076 D, présente l'expression persona Dominici hominis. Comme le remarque Vallarsi, PG, 39, 1076 D ss., note 21, cette expression a été dénoncée comme apollinariste par Grégoire de Nazianze, Ep. 1 ad Cledonium. Mais on la trouve chez Grégoire de Nysse, Orat. 2 de S. Stephano, et chez Épiphanes, Ancorat., 95, entendue dans un sens orthodoxe. Cf. Ps.-Bas., Adv. Eunom., 5; PG, 29, 753 C : τὸ ἀγίαζον τὴν κυριακὴν σάρκα. Cf. J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 137.

3. Cf. De Trin., I, 20, 372 B : ἀτρέπτως τε διέμεινεν καὶ ὑπὸ τῆς παρθένου ἐκυφορήθη; II, 7, 8, 589 A : ὁ γὰρ θεὸς λόγος... διὰ τοὺς ἐν ἀμαρτίᾳ ἀνθρώπους ἄνθρωπος ἀτρέπτος (ἀτρέπτως?), ἀσυγχύτως, ἀναμαρτήτως, ἀφράστως, ὡς οἶδε καὶ ἐβουλήθη, ἐκ τῆς παρθένου καὶ κατὰ τὴν σάρκα αὐτῆς καὶ πάντων ἡμῶν ἐγένετο, μείνας ὁ ἦν, καὶ ἐστὶ καὶ ἔσται, εἷς καὶ ὁ αὐτός; III, 3, 821 BC : ἐκοινωνήσα ἀτρέπτως ἀναμαρτήτως ἀνθρώποις τῆς φύσεως; 6, 844 B : τὸ ἀτρέπτως σάρκα γεγένῃσθαι; 10, 857 B : διὰ τῆς ἀτρέπτου ἐνανθρωπήσεως; 13, 861 A : οὐκ ἀποθέμενος ὁ ἦν ἐγένετο ἀσυγχύτως καὶ ὁ οὐκ ἦν; 18, 884 D : ἐκ τῆς παρθένου ἀτρέπτως προήλθεν; 20, 896 A : διὰ φιλανθρωπίαν γέγονεν ἀσυγχύτως ὅπερ ἐσμὲν ἐκτὸς ἀμαρτίας, μείνας εἷς καὶ ὁ αὐτός; 21, 901 C : μεταπλάσας ἑαυτὸν ἀτρέπτως εἰς τὸ κοινόν; 21, 913 B : Εὐχεται διὰ τὸ καθ' ἡμᾶς ἀσυγχύτως καὶ δίχα πταισματος γεγενῆσθαι; in Psalm., 1232 C : γέγονεν ἀτρέπτως ἄνθρωπος; D ὑπὸ τοῦ θεοῦ λόγου σαρκωθέντος ἀτρέπτως καὶ τελείως καὶ ἀληθῶς.

n'ont pas été inventés par Didyme. Alexandre d'Alexandrie avait déjà employé l'expression τὸ ἀτρέπτον τοῦ λόγου¹; parmi les contemporains de Didyme, Pseudo-Athanase, Adv. Apollin., parle de τὸ ἀσύγχυτος ἕνωσις φυσικῇ²; Amphilochius d'Ikonium écrit : ἕνα υἱὸν διὰ φύσεων φημι, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως³. Εἰς ἓν πρόσωπον συνέδραμον αἱ δύο φύσεις, ὥσπερ καὶ εἶναι καὶ σώζεσθαι ἀτρέπτως καὶ ἀδιαιρέτως ἐν Χριστῷ ὁμολογοῦμεν⁴; Grégoire de Nysse se sert également de ces termes⁵; de même Némésios d'Emèse⁶. Il est remarquable qu'ils apparaissent d'aussi bonne heure sur le sol alexandrin, où Cyrille devait quelques années plus tard leur donner l'importance que l'on sait⁷. Pour le moment, ils n'ont pas encore la signification précise qu'ils acquièrent dans la suite. Comme ses contemporains, Didyme s'attache seulement à montrer que le Verbe n'a été modifié en aucune manière par l'Incarnation; et que malgré son union avec l'humanité, il a conservé sa personnalité divine : De Trin. II, 7, 8, 589 A est de ce point de vue le passage le plus explicite. On ne saurait dire dans quelle mesure il y a lieu de reconnaître ici l'influence des idées origénistes sur l'immutabilité divine⁸ : les nécessités de la controverse et le développement de la pensée christologique suffisent à expliquer l'attention accordée par Didyme au problème de l'union des natures. On remarquera en terminant que les mots caractéristiques de la théologie de l'Incarnation μέζις, κρᾶσις, συγκρᾶσις, συναφεία, mots fréquents

1. Cf. Epist. ad Alexandr.; PG, 18, 565 B.

2. Ps.-Athan., Adv. Apoll., I, 10; PG, 26, 1109 B; 12, 1113 B.

3. Amphilochius, fr. 15^a, PG, 39, 113 B; K. Holl, Amphilochius von Ikonium, p. 55. L. Saltet, La théologie d'Amphiloque, Bulletin de littérature ecclésiastique, 1905, p. 121 ss., fait de ce fragment une production du v^e siècle.

4. Amphilochius, fr. 19^b, PG, 39, 117 B. Cf. F. Cavallera, Les fragments de saint Amphiloque dans l'Hodégos et le tome dogmatique d'Anastase le Sinaïte, Revue d'histoire ecclésiastique, t. VIII (1907), n^o 3.

5. Grégoire de Nysse, Adv. Eunom., V; PG, 45, 705 B.

6. Cf. R. Schmid, RE³, XIII, 708.

7. Cf. F. Loofs, Leitfaden⁴, p. 291 ss.; J. Mahé, Cyrille d'Alexandrie, DThC, III, 2508 ss.

8. Cf. J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 144.

chez Grégoire de Nazianze et chez Grégoire de Nysse¹ et employés aussi par Pseudo-Athanase, Adv. Apollin.², n'apparaissent pas chez Didyme. Au cours du v^e siècle, ces différents termes devaient être rejetés successivement : la *συναφεια* de l'École d'Antioche, et peut-être d'Apollinaire lui-même³, par Cyrille d'Alexandrie⁴; la *σύγχυσις* et la *μεισσις* qui paraissaient favoriser le monophysisme, par le concile de Chalcédoine (451)⁵. Ce n'était pas encore, à la fin du iv^e siècle, par souci de précision dogmatique que Didyme pouvait s'en abstenir : son silence à leur égard provient seulement de ce que les problèmes théologiques ne se posent pas pour lui avec la même précision que pour les Cappadociens. Il se contente de réfuter les erreurs de l'arianisme, et aussi celles de l'apollinarisme, contre l'humanité et la divinité du Christ. Il suffit à sa piété d'avoir affirmé que le Sauveur est vraiment Dieu et vraiment homme, il est satisfait de pouvoir lui rendre les honneurs d'adoration que sa foi lui inspire, sans que les questions métaphysiques sur l'union des natures en une seule personne aient grande importance pour lui. Peut-être évite-t-il en effet de parler des *δύο φύσεις*, expression qu'Origène avait employée avant lui⁶, afin de mettre en relief l'unité personnelle du Verbe Incarné. Toujours est-il qu'il paraît exagéré d'en faire avec J. Leipoldt⁷ le précurseur de la christologie de Cyrille. Didyme se tient fidèlement dans la ligne de la tradition alexandrine, en rejetant les enseignements apollinaristes d'Antioche; on peut même dire que sa terminologie marque un progrès sur celle d'Athanase; son importance pour le développement postérieur de la pensée ne saurait sembler considérable.

1. Cf. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium*, p. 189 s; p. 226.

2. Ps.-Athan., Adv. Apoll., II, 16; PG, 26, 1160 B : *ἕλυτος σύγκρασις*.

3. Cf. F. Loofs, *Leitfaden*⁴, p. 282.

4. Cyrille d'Alexandrie, Ep. 17; PG, 77, 112 C.

5. Cf. F. Loofs, *Leitfaden*⁴, p. 300.

6. Cf. Origène, *De Princip.*, I, 2, 1; PG, 11, 130 A; *Cont. Cels.* III, 28, éd. Koetschau, I, p. 226, l. 9.

7. J. Leipoldt, *Didymus der Blinde*, p. 143 s.

e) A l'enseignement de Didyme sur l'Incarnation se rattache naturellement ce qu'il nous dit de la Vierge Marie. On sait qu'Alexandrie est le terrain de prédilection de la théologie mariale, et la ville où les prérogatives de la Mère du Christ sont d'abord mises en relief. Didyme ne manque pas aux traditions de son école; il les suit au contraire avec fidélité en insistant sur le glorieux privilège de la maternité divine. Le terme de *θεοτόκος* que peut-être Origène¹ et Piérius² avaient déjà employé, qui paraît certainement chez Alexandre d'Alexandrie comme un mot du vocabulaire courant³, revient plusieurs fois chez Didyme, De Trin. I, 421 B; II, 4, 481 C, 484 A; III, 6, 848 C; 41, 3, 988 CD. On sait que parmi ses contemporains, Basile l'exprime une fois seulement in s. Chr. gen.; PG, 31, 1468 B; de même Grégoire de Nysse, Ep. 3; PG, 46, 1024 A, qui le remplace volontiers par un mot destiné à faire fortune chez les Nestoriens, celui de *θεοδόχος*⁴. Au contraire, il est fréquent chez Athanase; et chez Grégoire de Nazianze, dont nous ne remarquons pas ici pour la première fois la parenté intellectuelle avec les Alexandrins.

Didyme ne se contente pas de dire que Marie est *θεοτόκος*; il explique encore qu'elle a conçu sans perdre sa virginité. Il l'insinue d'abord en rappelant, selon la vieille formule, que le Christ est né de la Vierge Marie, De Trin. I, 27, 397 A; II, 4, 481 C; 7, 8, 589 A; I, 15, 304 A, 309 C; 20, 372 B; 27, 397 BC; II, 6, 23, 557 A; III, 2, 20, 793 C; 20, 893 C; in Psalm., 1373 C; 1477 C; Cont. Man., 7, 1096 AB; De Sp. S., 31, 1062 B, etc... Il l'affirme plus explicitement par l'emploi qu'il fait du terme *ἀει παρθένος* De Trin. I, 27, 404 C, mot qui avait été usité déjà par Athanase, Orat. cont. Arian. II, 70. Il développe enfin sa pensée en formules plus complètes, qui expli-

1. Cf. E. Neubert, Marie dans l'Église anténicéenne, Paris, 1908, p. 133. F. Prat, Origène, Paris, 1908, p. 67.

2. Cf. L. B. Radford, Three teachers of Alexandria, Cambridge, 1908, p. 56 s.

3. Alexandre d'Alexandrie, Ep. Encycl. 12; PG, 18, 568 C.

4. Cf. K. Holl, Amphilochius von Ikonium, p. 230.

quent le caractère miraculeux de la conception et de la naissance du Sauveur¹.

D'après la table des chapitres qui se trouve au début de chaque livre, De Trin. II, 9, passage aujourd'hui perdu, devait parler de l'ἀδιόδευτος παρθενική πύλη²; et bien que cette table ne soit pas l'œuvre de Didyme, on sait du moins qu'elle est fort ancienne et reproduit les termes mêmes de l'ouvrage qu'elle résume. On peut ajouter encore que Didyme regarde la virginité perpétuelle de Marie comme un fait si assuré et si universellement admis de tous qu'il s'en sert comme d'un point de départ solide dans une argumentation contre les hérétiques, De Trin. III, 2, 20, 793 C. Il en résulte évidemment que la naissance terrestre du Christ est pour nous un mystère unique, et ne peut être comparée à aucune autre, sinon à sa naissance éternelle dans le sein du Père³.

Ce n'est pas sans raison que le Sauveur a voulu naître d'une Vierge, et Didyme expose deux de ces motifs dans le Cont. Man., 7, 1096 AB : c'est d'abord, dit-il, afin qu'il eût un corps sans péché; et lorsque l'apôtre emploie l'expression ἐμοίωμα τῆς σαρκὸς ἁμαρτίας, il ne veut pas dire autre chose que ceci : que la chair du Seigneur n'est pas née du commerce de l'homme et de la femme, comme celle des autres hommes, mais de la Vierge seule; qu'elle est par conséquent exempte de toute souillure, et capable d'accomplir le salut de l'humanité. D'autre part, il fallait que le Sauveur ne vînt pas sur la terre en dehors de toute succession humaine, comme le

1. De Trin., I, 27, 397 BC : αὐτὸς ἑαυτοῦ ἀρχὴ τυγχάνων ἐν τῷ ἄρρεύτως ὑπὸ παρθένου, καὶ ἐξ αὐτῆς ἀρρήτως σαρκιωθέντα τεχθῆναι, συνουσίας ἀνδρὸς ἀρχὴν οὐ παρὰ σχομένης. III, 2, 20, 793 C : παρθένος βρέσεως ἐκτὸς ἔτεκεν, μεινάσα πάλιν παρθένος; 3, 820 A : ὁ ἐκ Μαρίας γεννηθεὶς ἀνευ βρέσεως καὶ ἐργασίας ἀνδρός; 4, 832 D : οὔτε... ἐγαμήθη ἡ τιμιωτέρα πάντων καὶ εὐκλεστοτάτη Μαρία, οὔτε ἄλλου μητῆρ ἐγένετό ποτε· ἔμεινε δὲ καὶ μετὰ κυοφορίαν αἰεὶ καὶ διὰ παντὸς ἁμωμος παρθένος.

2. PG, 39, 445 B.

3. De Trin., I, 15, 309 C : καθὰ... αὐτοῦ ἡ τῆς ἐνανθρωπήσεως κάτω γέννησις ἐτέρᾳ γεννήσει οὐ συγκρίνεται (ἐκ παρθένου γὰρ ἄρρευστος ἀπήμαντος, ὅπερ ἡ φύσις ἡμῶν οὐκ ἔχει), οὕτω καὶ ἡ ἄνω γέννησις ἀκατάληπτος ὑπὲρ τὸ πλεόν καὶ πᾶσαν ἐξαλλαττοῦσα γέννησιν ὑπάρχει; cf. De Trin., I, 27, 397 C; III, 2, 20, 793 C; 3, 820 AB.

premier homme, afin qu'on ne fût pas exposé à croire que son corps est d'une autre nature : car s'il avait été façonné de la terre, comme le chef du genre humain, les docètes auraient cru facile de nier la réalité d'un tel corps. Aussi la naissance virginale était-elle la seule qui lui convînt parfaitement.

Il n'y a point de grande nouveauté dans ces enseignements : Didyme recueille les données traditionnelles sur Marie, mais sans rien y ajouter d'original. On ne saurait s'en étonner : la théologie mariale était trop ferme à Alexandrie pour y soulever des controverses; Didyme pouvait se contenter de la reproduire telle qu'il l'avait apprise : il était sûr de demeurer ainsi dans l'ordre de la piété et de la foi orthodoxes.

B. LA RÉDEMPTION.

L'Incarnation du Verbe n'a pas d'autre raison d'être que le salut de l'humanité¹; l'épithète σωτήριος est de celles qui reviennent le plus fréquemment à côté des termes qui servent à désigner l'Incarnation; et le mot qui sert le plus souvent à nommer Jésus-Christ est celui de σωτήρ : rien que dans le De Trinitate, J. Leipoldt a relevé 65 passages où il est employé² et il remarque expressément que les écrits exégétiques de Didyme présenteraient encore une proportion beaucoup plus considérable. C'est assez dire l'importance qu'a aux yeux de Didyme la Rédemption. Il n'y a pas à s'en étonner : la σωτηρία est entre toutes une idée égyptienne : dès l'époque païenne, on invoquait en Égypte les θεοὶ σωτῆρες³; et c'est dans ce pays qu'on commença à appliquer au Christ le titre de σωτήρ; il faut même remarquer qu'au début, les gnostiques

1. Cf. in Psalm., 1560 C : γίνεται εἰς σωτηρίαν κατὰ τὸ ἀναλαμβάνειν σχέσιν τὴν πρὸς τοὺς σωζομένους. C'est aussi la théorie d'Athanase et des Alexandrins.

2. J. Leipoldt, *Didymus der Blinde*, p. 83.

3. Cf. inscription de Rosette (27 mars 196 av. J.-C.), 4, 38; ap. P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen, 1907, p. 76-77. Cf. P. Wendland : σωτήρ, ZNTW, V, p. 335-354.

paraissent l'avoir accaparé à leur profit : Irénée reproche à Ptolémée, disciple de Valentin, d'employer le mot Sauveur et non pas Seigneur¹; Héracléon, dans les rares fragments qu'Origène nous a conservés de son commentaire sur le quatrième Évangile, emploie jusqu'à vingt-cinq fois ce mot², qu'on retrouve également dans les extraits de Théodote, faits par Clément d'Alexandrie³, et dans le fragment d'Évangile apocryphe trouvé à Oxyrhynchus en 1905 et publié sous le n° 840 au tome V des *Oxyrhynchus Papyri*⁴. Mais les théologiens orthodoxes oublièrent assez vite ces origines suspectes, et surent utiliser un terme qui mettait si bien en relief l'œuvre rédemptrice du Seigneur : Origène, Alexandre d'Alexandrie, Athanase, Sérapion de Thmuis, s'en servent fréquemment; sa popularité est d'ailleurs presque exclusivement égyptienne : Basile l'emploie très peu; et si Grégoire de Nazianze l'adopte plus volontiers, il le réserve au langage de l'édification, plutôt qu'à celui de la théologie⁵. Didyme ne fait donc que suivre une tradition d'école en donnant une telle importance aux expressions sotériologiques : ces expressions sont devenues, chez lui, tellement naturelles, qu'elles en viennent souvent à perdre leur signification précise et leur valeur doctrinale, pour être de simples dénominations du Christ et de son œuvre : c'est ainsi que De Trin. I, 26, 384 C, lorsqu'il parle du Sauveur, qui fait lever son soleil sur les justes et sur les injustes, et ne rend pas le mal pour le mal, il n'a aucune intention de décrire une œuvre rédemptrice du Seigneur.

Si telle est la place donnée aux termes de σωτήρ, σωτηρία, σωτήριος, dans les œuvres de Didyme, on s'attend à trouver chez lui une conception ferme du salut apporté aux hommes

1. Irénée, *Adv. Haeres.*, I, 1, 3; PG, 7, 449.

2. Cf. Origène, in *Joan.*, éd. Preuschen, Index, s. h. v.

3. Clément d'Alexandrie, *Exc. ex Theod.*, 66.

4. Cf. J. M. Lagrange, Nouveau fragment non canonique relatif à l'Évangile, RB, 1908, p. 544.

5. Cf. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium*, pp. 128, 165.

par le Christ Sauveur. Or, précisément c'est le contraire qui arrive : nulle part Didyme ne s'attache à traiter à fond le problème sotériologique; occupé tout entier par la lutte contre les Ariens, contre les Manichéens, contre les Apollinaristes, il considère comme résolu tout ce qui touche à l'activité du Christ historique, et n'en parle jamais qu'à d'une manière rapide. On peut même se demander s'il ne présente pas plusieurs conceptions du salut, qui se superposent les unes aux autres dans sa piété, sans chercher à s'harmoniser logiquement en une unité supérieure. Il est permis de s'étonner de cette opposition entre la place prise par la terminologie sotériologique et le peu de développement donné à la doctrine. Saint Athanase avait cependant insisté, dès ses premiers ouvrages, le *Contra Gentes* et *De Incarnatione Verbi*, et plus tard dans toute la controverse arienne, sur la rédemption opérée par le Verbe Incarné. L'Incarnation tout entière, disait-il, est orientée vers l'œuvre du salut : il est devenu homme afin que nous devenions dieux; il s'est manifesté en un corps, afin que nous puissions connaître le Père invisible... Double était la manifestation de la bonté du Sauveur par son Incarnation; il écartait de nous la mort, et nous renouvelait; et invisible, il manifestait par ses œuvres et faisait connaître qu'il était le Verbe du Père, le chef et le roi de l'univers : αὐτὸς ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν· καὶ αὐτὸς ἐφάνέρωσεν ἑαυτὸν διὰ σώματος, ἵνα ἡμεῖς τοῦ ἀοράτου πατρὸς ἐννοιαν λαβῶμεν¹... Ἀμφοτέρω γὰρ ἐφιλανθρωπεύετο ὁ σωτὴρ διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως, ὅτι καὶ τὸν θάνατον ἐξ ἡμῶν ἠφάνιζε καὶ ἐκαίνιζεν ἡμᾶς, καὶ ὅτι ἀφανὴς ὢν καὶ ἀόρατος διὰ τῶν ἔργων ἐνέφαινε καὶ ἐγνώριζεν ἑαυτὸν εἶναι τὸν λόγον τοῦ πατρὸς². Il avait ainsi donné à la pensée alexandrine une direction dans laquelle il semblait qu'elle dût demeurer. En fait, Didyme se montre plutôt infidèle à la tradition athanasienne; et tout en continuant

1. Athanase, *De Incarn. Verb.*, 54; PG, 25, 192 B.

2. Athanase, *De Incarn. Verb.*, 16; PG, 25, 124 s. Cf. J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption; Essai d'étude historique*, Paris, 1905, p. 143 ss.

à attirer l'attention vers le fait du salut, il cesse d'en tirer contre les Ariens les arguments qu'Athanase y avait jadis puisés; il se préoccupe même assez peu de définir la conception qu'il se fait du salut pour la vie morale de l'humanité. Il y a là, on le comprend sans peine, une question à résoudre; mais il est nécessaire, avant d'en aborder l'examen, de rechercher, dans les œuvres mêmes de Didyme, les éléments capables de nous éclairer.

a) Si le Verbe incarné est un Sauveur, c'est d'abord parce que les hommes sont pécheurs. Le salut qu'il apporte à l'humanité est avant tout un rachat du péché. Cette idée, qu'Athanase n'avait pas ignorée¹, prend chez Didyme la première place; nous le verrons tout à l'heure. Le péché n'est d'ailleurs pas expressément défini : il est dit seulement que les âmes des hommes, comme les anges, sont immortelles κατὰ τὸ ἀνώλεθρον καὶ ἄφθαρτον τῆς οὐσίας, et mortelles κατὰ τὸ φθείρεσθαι ποτε τῇ γνώμῃ. Ἀπὸ γὰρ τροπῆς ἔστιν ὅτε πίπτουσιν εἰς ἁμαρτίαν, ἐξῆς ἐπέρχεται ὁ θάνατος². Les péchés qui donnent ainsi la mort sont explicitement appelés αἱ πρὸς θάνατον ἁμαρτίαι³ ou bien τὰ πρὸς θάνατον ἁμαρτήματα⁴, et ils s'opposent aux πράξεις ἐπαινεταιί. Quoi qu'il en soit, le péché n'existe pas par lui-même : c'est en vertu d'un libre choix que les hommes sont bons ou mauvais : De Trin. I, 9, 288 A, Didyme distingue les choses qui dépendent de notre volonté⁵, et celles qui sont soumises à la volonté de Dieu : c'est en vertu de cette dernière que nous sommes composés d'une âme et d'un corps et que nous sommes raisonnables (λογικοί); mais c'est par un choix libre (προαιρέσει ἰδίᾳ) que nous sommes bons ou mauvais. L'homme agit librement, dit-il ailleurs⁶,

1. Athanase, De Incarn. Verb., 7; PG, 25, 108.

2. De Trin., III, 16, 872 B.

3. In Psalm., 1196 A.

4. In Psalm., 1244 B.

5. On remarquera en passant la formule stoïcienne : ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν θελήματος.

6. In Act. Ap., 1668 D-1669 A.

car il est maître de lui; et par nature (κατ' οὐσίαν) personne n'est bon ou méchant¹. Cette idée de la liberté humaine tient une grande place dans l'œuvre de Didyme; peut-être même est-elle parfois exagérée comme lorsqu'il est dit, in Psalm., 1264 A, que par leur propre liberté les hommes sont capables de devenir des vases d'or ou d'argent, de vases d'argile qu'ils étaient d'abord. On sait d'ailleurs que c'était une des doctrines favorites de l'école d'Alexandrie; Origène, en particulier, l'avait exposée avec ampleur en divers passages de ses œuvres². De plus, la position prise par Didyme contre le système des Manichéens l'obligeait à affirmer que le mal n'a pas d'existence indépendante, qu'il n'est pas un principe subsistant en face du principe bon pour s'opposer à lui, et qu'il ne peut avoir de réalité que chez des êtres libres : le *Contra Manichaeos* en entier est le développement de ces pensées qui se retrouvent souvent dans tous les commentaires exégétiques.

Si grand que soit le pouvoir de la liberté, il est cependant limité par plusieurs forces antagonistes : ce sont d'abord les souffrances physiques, qui s'imposent à nous du dehors, sans qu'il soit possible de les éviter : tout ce qu'on peut dire, c'est qu'elles ne sont pas nécessairement la conséquence du péché; et que, maladies ou misère, elles peuvent être envoyées au juste pour l'éprouver, *Sacra Parall.*, PG, 95, 1416 A; 96, 324 D. C'est encore l'ignorance qui nous fait parfois tomber dans des fautes involontaires, *Sacra Parall.*, PG, 95, 1560 AB (= *Maxim. Confes.*, *Loc. Com.*, 55; PG, 91, 965 A). C'est surtout l'héritage du péché que nous avons

1. In Psalm., 1160 B.

2. Cf. Origène, *περί ἀρχῶν*, III, 1, 2-5; PG, XI, 249-256; *De Orat.*, VI; PG, 11, 433-436; F. Prat, *Origène*, p. 79 ss. Il y a peut-être aussi dans les thèses de Didyme sur le libre arbitre quelques traces de l'influence de Diodore de Tarse, dont l'action avait été prépondérante à Antioche pendant le schisme mélécien. Cf. F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, Paris, 1905, pas., et surtout p. 301-303. Déjà, le P. de Régnon avait remarqué que Didyme présentait de nombreux points de contact avec l'école d'Antioche; cf. Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, t. III, pp. 81, 116.

reçu dès notre naissance : en plusieurs passages Didyme oppose nos fautes personnelles au péché ancien : cf. De Trin. II, 12, 684 A : τόν τε ἡμέτερον ῥύπον καὶ τὴν παλαιάν ἁμαρτίαν ; III, 17, 876 A : διὰ τε τὴν ἀρχαίαν καὶ τὰς προσφάτους ἁμαρτίας ; cf. De Trin., III, 21, 916 AB ; 12, 860 BC. Cette ἀρχαία παρακλή paraît bien être une πατροπαράδοτος ἀναστροφή ἡμῶν, In Psalm., 1544 B ; et Didyme développe sa pensée, en la rattachant au péché d'Adam : in II Cor., 1692 D : Πάντες γὰρ ἄνθρωποι, παρακούσαντος τοῦ Ἀδὰμ ὑπὸ ἁμαρτίαν εἰσιν¹ ; Cont. Man., 8, 1096 B ; si Jésus était né ἐκ συνδυασμοῦ, ἐνομίσθη ἂν καὶ αὐτὸς ὑπεύθυνος εἶναι ἐκείνῃ τῇ ἁμαρτίᾳ, ἥπερ καὶ οἱ ἐκ τοῦ Ἀδὰμ πάντες κατὰ διαδοχὴν ὑπῆρχον ; in Job, 1145 BC, il explique qu'il y a deux sortes de péchés : les uns volontaires ; les autres que nous tenons de la transgression d'Adam² : ce dernier passage est spécialement significatif par la manière dont il oppose les fautes volontaires, qui méritent un châtement, à la faute héréditaire transmise depuis Adam, à laquelle est réservée une purification ; il se poursuit en faisant de τὴν παράδασιν καὶ φθόρας γένεσιν la première cause des souffrances (1145 C). De Trin., I, 27, 401 B, commentant Jn. 1, 16, χάριν ἀντὶ χάριτος, précise encore : τοῦτ' ἔστιν τὴν τῆς ἀναγεννήσεως ἀντὶ ἧς ἀπεβάλομεν χάριτος, παρακρουσάμενοι τὴν ἐπὶ τῷ ἐνὶ φυτῷ πρώτῃν θεσμοδοσίαν. Une telle précision ne peut manquer de surprendre : la doctrine du péché originel n'était pas développée en Orient avec la même netteté qu'en Occident ; la théorie origéniste de la préexistence et de la chute des âmes était loin de favoriser la croyance qui rattachait à Adam la perte de la grâce pour tout le genre humain ; et il suffit de lire les développements d'Athanase au début du Contra Gentes, pour se rendre compte de tout ce

1. Cf. Athanase, Cont. Gent., 3.

2. In Job, 1145 BC : εἴτε προαιρετικῶς ἀμάρτω, οἱμοι' εἴτε ὡς ἐκ τῆς τοῦ Ἀδὰμ παραβάσεως, καὶ εἰς ἡμᾶς διαβαινούσης ἐκ διαδοχῆς τῆς ὀφειλῆς, πάλιν οὐδ' οὕτως ἀνακύψαι δυνήσομαι, ὡς παντὸς ἀπηλλαγμένος ῥύπου. Τῶν γὰρ ἁμαρτημάτων, τὰ μὲν ἐκ προαιρέσεως τῆς ἡμετέρας ὑφίσταται, οἷς καὶ κόλασις ἔπεται, τὰ δὲ ἐκ προγόνων οἷς καὶ κάθαρσις χρεωστεῖται.

que sa pensée a de différent des conceptions de Didyme¹. Sans doute, à la fin du IV^e siècle, les progrès de la réflexion théologique, et aussi la fréquence des relations entre l'Orient et l'Occident, expliquent en partie la netteté avec laquelle Didyme se rattache aux conceptions occidentales; il n'en reste pas moins un problème dont la solution ne saurait être donnée avec certitude².

Ce que nous apprend Didyme sur le sort des petits enfants ne nous éclaire pas beaucoup sur la question. In Psalm., 1416 D, il remarque que les petits enfants qui viennent de naître sont en puissance capables de vertu et de méchanceté; mais ce n'est qu'après avoir acquis la connaissance du bien et du mal qu'ils prennent réellement (κατ' ἐνέργειαν) l'une ou l'autre de ces habitudes; et il ajoute, in 1 Jn., 1792 BC, que les petits enfants, qui ne commettent pas encore de péché, ne peuvent être appelés enfants de Dieu : car c'est à cause de leur âge, non de leur vertu, qu'ils sont empêchés de faire le mal. Il y a d'ailleurs, à leur sujet, un impénétrable mystère, que seuls connaissent Dieu et ceux auxquels il l'a révélé, in Joan., 1648 A. On se rappelle que Didyme avait écrit à la demande de Rufin un livre sur la question, et qu'il proposait la solution suivante : non eos (infantes) multa peccasse, et ideo corporum carceres tantum eis tetigisse sufficere³; solution qui ne laisse pas de nous embarrasser, puisqu'elle paraît fondée sur la théorie origéniste de la préexistence des âmes. Grégoire de Nysse lui aussi s'était laissé intéresser par le mystère de la mort des enfants, et avait écrit à ce sujet περὶ τῶν νηπίων πρὸ ὥρας ἀφαρπαζομένων πρὸς Ἰέριον; PG, 46, 161-192. Mais en dehors du problème que soulève leur mort, il est évident que ce qui leur manque pour faire le mal est le libre arbitre; la doctrine du péché originel reste en deçà de la perspective de Didymé.

1. Athanase, Cont. Gent., 3 ss.

2. Cf. F. Loofs, Leitfaden⁴, p. 336.

3. Jérôme, Apol. adv. lib. Ruf., III, 28; PL, 23, 478 D.

Mais en dehors des petits enfants, y a-t-il des hommes qui soient sans péché? Peut-être Athanase avait-il répondu affirmativement à cette question, et enseigné qu'avant le Christ πολλοὶ ἅγιοι γεγόνασι καὶ καθαροὶ πάσης ἁμαρτίας¹, de même que, depuis le Christ νῦν ἐν ἁγίοις κακία οὐκ ἔστιν². Quelques passages de Didyme pourraient prêter à la même interprétation : in Psalm., 1204 A, il est dit que les patriarches, les prophètes et les Apôtres n'ont pas été vaincus par le démon, grâce à la puissance que leur accordait Jésus ; in Act. Apost., 1673 D-1676 A, Dorcas était sans péché ; in Psalm., 1188 A, Daniel et Paul étaient si justes qu'ils commandaient aux bêtes sauvages, comme Adam et Ève avant la chute. Enfin, in I Pet., 1766 C, tous les cas particuliers sont réunis dans la formule : pene apud omnes invenis esse peccata. Mais il ne faut pas se laisser impressionner par ces paroles. Il est facile de se rendre compte que Didyme n'exclut en aucune mesure la doctrine du péché originel, et qu'il ne parle que des fautes personnelles. De plus, dans les commentaires exégétiques d'où sont tirés tous les textes allégués, on ne saurait exiger une précision trop rigoureuse ; et l'on risquerait de s'abuser sur la véritable pensée de Didyme si l'on se contentait de ces passages. D'autant plus que d'ordinaire, Didyme prend explicitement la position inverse, et affirme l'universelle culpabilité du genre humain.

Cette pensée est mise en relief surtout dans le commentaire sur le livre de Job (cf. in Job, 1132 C ; 1137 B ; 1144 D), comme on pouvait s'y attendre ; et elle va jusqu'à affirmer avec le livre sacré, qu'aucun être n'est pur aux yeux de Dieu. Mais on la trouve également dans le De Trin. I, 30, 417 C ; II, 7, 6, 577 B ; 8, 1, 609 A ; III, 10, 860 A. In Psalm., 1321 A, Didyme explique que les saints, s'ils sont préservés des actions injustes, ne sont pourtant pas soustraits aux mau-

1. Athanase, Orat. c. Arian., III, 33 ; PG, 26, 393 A.

2. Athanase, Cont. Gent., 2 ; PG, 25, 5 C. Cf. F. Loofs, Leitfaden⁴, p. 336 ;

A. Stülcken, Athanasiana, p. 87.

vaïses pensées : c'est en vain qu'ils se portent rapidement à la pénitence, in Psalm., 1417 C ; leur faute n'en est pas moins réelle, et n'en a pas moins besoin de pardon. Seuls les péchés d'ignorance sont remis immédiatement par Dieu, parce qu'il est φιλόανθρωπος, Sacra Parall., PG, 95, 1560 AB. Il ne faut pas confondre du reste la tentation avec la faute : in Psalm., 1424 C, Didyme rappelle que lorsqu'un désir (ἐπιθυμία) honteux, ou quelque autre mouvement irrationnel commence à se faire sentir, on doit se porter immédiatement à quelque méditation pieuse, afin que rien de pire ne se produise. Malgré ces atténuations, le souvenir du péché s'impose à Didyme, lui revient de toutes parts pour l'opprimer : si l'Évangile nomme les hommes mauvais (Matth. 7, 11) c'est qu'il compare leur bonté à la perfection divine, in Psalm., 1584 C ; lorsque Dieu récompense ceux qui ont vaillamment combattu, il ne les juge pas d'après leurs propres mérites, mais c'est une grâce de sa munificence pour ceux qui ont espéré en lui, in Psalm., 1552 D. Le monde entier est plongé dans le mal : il n'est pas possible à la créature d'être sans péché ; ni les esprits, ni le ciel lui-même, ni le soleil ne sont sans reproches, en face de la pureté de Dieu ¹.

Une telle insistance sur le péché amène parfois Didyme à déclarer que la faute diminue ou même supprime ce libre arbitre, sur la puissance duquel il aime tant à insister par ailleurs. De Trin., II, 12, 680 AB, il déclare que le baptême nous rend l'εἰχὼν καὶ ὁμοίωσις de Dieu que nous avons perdues, et qu'il nous fait redevenir tels que notre premier père avait été créé, ἀναμάρτητοι καὶ αὐτεξούσιοι. De Sp. S., 44, 1071 C va plus loin encore et appuie tellement sur l'œuvre de la grâce divine, qu'il semble réduire outre mesure le libre arbitre :

1. De Trin., II, 7, 6, 577 B : κτίσματος οὐ δυνατόν ἢ ἀναμάρτητον εἶναι, ἢ ἐν τούτων οἴκοθεν ποιῆσαι. Οὐδὲ γὰρ οὐδὲν τῶν πνευμάτων... ἀναμάρτητον· οὐδὲ τάχα, καθ' ὑπερβολὴν λόγου, ἢ μὴ οὕσα λογική. Καὶ γὰρ ὁ οὐρανὸς αὐτὸς καὶ ὁ ἥλιος πρὸς τὴν τοῦ θεοῦ καθαρότητα οὐκ ἄμειμπτοι. Εἰ γὰρ καὶ φαίνονται ἀπόστολοι ποτε τοιοῦτόν τι πράξαντες, οὐκ ἰδίᾳ δυνάμει περιεγένοντο, ἀλλὰ τῇ τοῦ εἰπόντος· ἐν τῷ ἐμῷ ὀνόματι μεῖζονα τούτων ποιήσετε.

qui frequenter Dei adepti sunt beneficia, scientes gratia magis, et misericordia ejus, quam propriis ex se fuisse operibus consecutos, quasi uno omnes consensu et animo concordantes loquuntur : misericordiae Domini recordatus sum. On aurait tort d'appuyer sur de telles idées qui sont rarement exprimées¹, et qui, somme toute, paraissent contraires à la direction générale de la pensée de Didyme. Mais le fait qu'elles ont pu trouver place de temps à autre dans son œuvre est caractéristique. Il achève de nous édifier sur l'attitude de Didyme vis-à-vis du péché : le pieux ascète d'Alexandrie avait beau croire de toutes ses forces à la liberté humaine; enseigner contre les Manichéens que le mal est un non-être : il ne pouvait s'empêcher de sentir peser sur lui la tyrannie de ce mal et d'en chercher par tous les moyens la libération. Il n'est peut-être pas un théologien oriental qui ait attaché une importance si considérable au problème de la culpabilité humaine.

b) Dans ces conditions, on comprend déjà pourquoi le salut apporté par le Christ doit être avant tout un rachat du péché. Telle est en effet l'idée qui domine la sotériologie de Didyme². Cette rémission est une victoire remportée sur le démon : l'Incarnation en a été la condition essentielle : in Job, 1129 D : οὐ γὰρ ἤρμοζε γυμνῇ τῇ θεότητι καταργηθῆναι³ τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου διαδόλον ἀλλὰ διὰ τοῦ ναοῦ τοῦ λόγου γεγεννημένου ἐκ σπέρματος τοῦ ἀπατηθέντος ὑπὸ τοῦ διαδόλου; et c'est comme maître de la vie que le Christ a triomphé du diable qui ne possède que la puissance de la mort, in Psalm., 1437 B⁴. Mais l'Incarnation elle-même n'a

1. Peut-être Jérôme a-t-il modifié dans sa traduction les expressions de Didyme. Cf. J. Leipoldt, *Didymus der Blinde*, p. 85.

2. Cf. De Trin., I, 34, 433 C; 29, 413B-416 B; II, 1, 453 A; 4, 481 C; 6, 22, 553 C; 7, 6, 577 B; 12, 688 B; 25, 748 C; 27, 764C-765 A; III, 2, 41, 801 C; 16 868 BC; 39, 980 C; in Psalm., 1304 D; 1588 BC.

3. La lecture καταργηθῆναι que nous adoptons ici est présentée comme une conjecture; le texte porte l'actif καταργῆσαι.

4. Peut-être faut-il voir ici une influence de la doctrine d'Origène sur la rédemption. Cf. J. Tixeront, *La théologie anténicéenne*, p. 296; F. Loofs,

de valeur que comme un acte de soumission : à la désobéissance ancienne, devait s'opposer une obéissance plus grande ; la *παρakoή* commise par l'ancêtre de l'humanité ne pouvait être effacée que par l'*ὑπακοή* du second Adam ; De Trin. III, 12, 860 C, Didyme explique ainsi le passage johannique : Je ne suis pas descendu du ciel pour faire ma volonté, mais la volonté du Père qui m'a envoyé ; et il conclut : ταύτη γοῦν τῇ παραδόξῳ αὐτοῦ ὑπακοῇ τῇ ἀνθ' ἡμῶν ἔλυσεν τὴν ἡμῶν ἀρχαίαν παρακοήν ; cf. De Trin. III, 21, 916 AB. C'est surtout dans la mort du Christ que s'est manifestée son obéissance : aussi cette mort est-elle le fait capital de la rédemption, cf. De Trin. I, 15, 324 B ; 329 B ; III, 21, 904 CD, etc... ; elle a de plus tous les caractères d'un sacrifice, et le nom de *θυσία* lui est souvent donné d'une manière explicite ; par exemple, in Job, 1121 A, Didyme voit dans le sacrifice offert par Job pour tous ses enfants le type du sacrifice du Fils de Dieu¹. A cette pensée se rattachent naturellement les passages dans lesquels est mentionné le sacerdoce du Christ, cf. in Psalm., 1268 A ; 1493 B ; 1560 CD : Χριστόν... τοὔτεστιν βασιλέα καὶ ἱερέα τοῖς βασιλευμένοις καὶ τοῖς ὑπὲρ ὧν προσάγει τὰς θυσίας ; 1272 D ; in I Petr., 1763 C. C'est encore à la même conception du salut considéré comme un rachat du péché qu'il faut rapporter l'usage fréquent du terme paulinien *λύτρον* : cf. in Psalm., 1364 C : δοὺς λύτρον ἀνθ' ἡμῶν τὴν ἰδίαν ψυχὴν ; 1588 CD : λύτρον σαυτὸν ὑπὲρ πάντων τῶν ἁμαρτωλῶν παρέξεις ἄφεςιν ἁμαρτιῶν προξενῶν ἅπασιν ἀνθρώποις ; De Trin. III, 21, 904 CD : πάντας ἐκ θανάτου λυτρούμενος.

Le premier effet de la rémission des péchés est le don de

Leitfaden⁴, p. 198 ss. ; J. Rivière, Le dogme de la rédemption, Paris, 1905, p. 133 ss.

1. ἡ τοιαύτη θυσία... τὴν μίαν τυποῦσα κατὰ σάρκα θυσίαν τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ. Εἰ δὲ ὁ ὑπὲρ πάντων προσαγόμενος μόσχος τὸν δι' ἡμᾶς σταυρὸν ὑπομείναντα σωτῆρα δηλοῖ, συνεπισχέψαι καὶ μὴ θαυμάσης ; cf. De Trin., III, 27, 944 A : ἡ μεσιτεία ἐν ᾗ ὑπὲρ παντὸς τοῦ ἀνθρωπείου γένους ἑαυτὸν ἀφράστως ἱερουργήσας καὶ ἐν τάξει θυμιάματος νοητοῦ τῷ ἰδίῳ πατρὶ προσαγαγών ; cf. De Trin., II, 6, 4, 516 B.

la vie éternelle, cf. in Psalm., 1464 BC; in Joan., 1649 A¹. Mais la nature de cette vie éternelle n'est pas expliquée; et Didyme est loin d'apporter la même attention qu'Athanase à ses résultats qui sont la divinisation, ou du moins l'adoption comme enfants de Dieu². On sait que saint Basile³ et saint Grégoire de Nazianze⁴ ont montré beaucoup de timidité pour parler de la théopoièse : l'expression *θεὸν γένεσθαι* est très rare chez Basile; et si elle se rencontre fréquemment chez Grégoire de Nazianze, elle est du moins adoucie par des restrictions, ou affaiblie dans sa signification propre. Didyme a suivi, ici encore, l'exemple des Cappadociens plutôt que celui d'Athanase : il est d'ailleurs resté fidèle, en agissant ainsi, à la tradition d'Origène. Il reconnaît cependant que grâce à la rédemption *τὴν γεγραμμένην εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ θεοῦ ἀπολαμβάνομεν*, De Trin. II, 12, 680 A, et explique dans ce même passage que l'*εἰκὼν* et l'*ὁμοίωσις* τοῦ θεοῦ, que nous avons perdues par le péché, consistent en ce que nous redevenons, comme auparavant *αὐτεξούσιοι καὶ ἀναμάρτητοι*; ailleurs, De Trin. III, 12, 860 BC, il ajoute que le Christ par sa mort nous a rendus *συμμόρφους ἑαυτοῦ*, c'est-à-dire : *εἰς ἀπάθειαν μετέστησεν*⁵. Mais de telles expressions sont plutôt rares : le salut que le Christ nous a donné, demeure avant tout une délivrance, un rachat, sans que ses résultats de vie soient expressément mis en relief.

Saint Athanase avait insisté sur un autre point de vue de la rédemption, lorsqu'il l'avait présentée comme une gnose : ce nouvel aspect tient une grande place dans le Contra Gen-

1. Cf. la liste complète des passages, ap. J. Leipoldt, *Didymus der Blinde*, p. 77.

2. Athanase, De Incarn. Verbi, 13 sqq.

3. Cf. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium*, p. 124, note 1.

4. Cf. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium*, p. 166.

5. Cf. d'autres exemples de l'expression *εἰκὼν (καὶ ὁμοίωσις)* : in Prov., 1636 B; in Psalm., 1245 C, 1505 C, 1508 D; in II Cor., 1692 B. Ce dernier passage semble dire que l'*εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις* θεοῦ n'a jamais été perdue par l'humanité. Il ne faut sans doute pas trop presser sur les termes, auxquels Didyme n'a pas voulu donner une signification bien exacte.

tes et De Incarnatione Verbi, à côté de la doctrine du renouvellement et de la divinisation¹; mais on le trouve également dans ses écrits antiariens, par exemple Or. cont. Arian. II, 14; et chez ses contemporains, comme Sérapion de Thmuis². Didyme, lui non plus, n'ignore pas cette conception, et la mentionne comme un des effets de la σωτηρία, à côté de la rémission des péchés³. La gnose dont le Sauveur nous gratifie est d'abord celle du Dieu unique par opposition au culte des idoles : De Trin. III, 27, 944 AB : ἡμᾶς τῶν εἰδώλων ἀπέστησεν καὶ τῇ θεογνωσίᾳ προσήνωσε; cf. De Trin. I, 32, 428 C : ποῖος δὲ ὁ γνωσθεὶς θεὸς, καὶ μὴ ἐπιγνωσθεὶς παρὰ αἰρετικῶν καὶ Ἰουδαίων καὶ Ἑλλήνων, εἰ μὴ ὁ ἐμφανεὶς σαρκὶ θεὸς λόγος; et J. Leipoldt a tort d'affirmer que cette idée, prédominante chez Athanase⁴ chez lequel la lutte contre l'idolâtrie tient en effet une très grande place, est absente de l'enseignement de Didyme⁵ : on la rencontre chez lui, bien que rarement, et à côté de cette autre pensée que la gnose donnée par le Sauveur consiste dans l'exacte connaissance du mystère de la Trinité et des trois hypostases divines, in Psalm., 1252 B. Peut-être est-ce en tant que communicateur de la gnose orthodoxe que le Fils de Dieu est dit s'être incarné, pour devenir le fondement de l'Église, in Proverb., 1632 C.

c) Le salut communiqué aux hommes est naturellement l'œuvre du Verbe Incarné; cependant, à cause de l'unité d'action des personnes divines, on peut dire qu'elles ont toutes trois coopéré à la σωτηρία⁶. C'est particulièrement

1. Cf. Athanase, Cont. Gent., 1; De Incarn. Verbi, 10, 13, 47.

2. Cf. G. Wobbermin, Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens, nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion von Thmuis, TUNF, II, 3^b; p. 22, 23.

3. In Psalm., 1304 D : σωτήρ ἡμῶν ὁ θεός ἐστιν, ῥυόμενος ἡμᾶς ἐξ ἁμαρτιῶν καὶ τοῦ θανάτου· φωτισμὸς δὲ λύων τὴν ἀχλὺν τῆς κακίας καὶ τῆς ἀγνοίας καὶ ἐναυγάζων τῷ φωτὶ τῆς γνώσεως; cf. De Trin., II, 6, 8, 533 A; 6, 8, 536 B; 25, 748 C; III, 4, 829 D; 27, 944 AB; 39, 980 C.

4. Cf. Athanase, Cont. Gentes, 1.

5. J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 78.

6. Cf. De Trin. III, 39, 980 BC : ἐπειδὴ..., κοινῇ παρὰ τῆς ἁγίας τριάδος πᾶσα ἡμῶν

l'Esprit-Saint qui est de la sorte uni au Fils dans l'œuvre du salut; cf. par exemple De Trin. II, 6, 4, 516 A; 517 B; 7, 6, 577 BC; 6, 9, 536 B, etc... Il n'y a pas à s'en étonner : le quatrième Évangile n'annonçait-il pas que le Saint-Esprit serait envoyé pour continuer sur la terre l'œuvre du Christ¹; et les Pères n'avaient-ils pas pris l'habitude de lui attribuer la vertu spéciale de sanctification? D'autre part, cette fin du iv^e siècle est par excellence l'époque où se développe la théologie de l'Esprit divin², et les théologiens, tant ceux d'Alexandrie que ceux d'Asie, attachent leur attention sur son rôle dans l'économie divine. Aussi ne sommes-nous pas surpris de voir Didyme conclure à l'éternité et à l'immutabilité du Fils et du Saint-Esprit, de leur fonction de Sauveur : De Trin. III, 2, 33, 800 B : εἰ ὁρθῶς γέγραπται, ὁ μὲν υἱὸς σωτὴρ, τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα σωτηρίαν ἐπιχορηγεῖν· ἄτρεπτός ἐστιν καὶ ἄκτιστος ὡς ἄτρεπτος ὅτε υἱὸς τότε πνεῦμα. Τὸ γὰρ τρέπτον σώζειν οὐ δύναται ἀποσφαλέντα ὡς χρίστον καὶ οὐκ ἀναμάρτητον³. Il n'en reste pas moins que le titre de σωτὴρ appartient en propre au Christ seul; et que l'Esprit ne fait que mettre en œuvre la vertu du salut opéré par la mort du Verbe Incarné.

d) Une dernière question se pose, touchant la rédemption : c'est celle de son étendue. Grégoire de Nysse, suivant en cela la pensée d'Origène⁴, étendait encore le bienfait du salut à l'univers entier. Didyme emploie parfois des expressions qui pourraient laisser croire qu'il partage la même doctrine : cf. De Trin., I, 27, 404 B : ἡ πάντων σωτηρία; 405 A :

σωτηρία δεδωρόται, ὁ μὲν πατὴρ εἰς υἱοθεσίαν ἐκάλεσεν, ὁ δὲ μονογενὴς καὶ ἀληθινὸς καὶ γνήσιος υἱὸς ἀδελφούς προσηγόρευσεν, ἐπέτρεψεν δὲ ἐπικαλεῖσθαι ἑαυτῶν πατέρα τὸν θεόν· τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα ἐνώκησεν, ἐνήχησεν, ἐδίδαξεν, εἰρηκός· Ἀββὰ... Προσέτι δὲ καὶ ἀνεγέννησεν καὶ ἡλευθέρωσεν, ἀπο ἁμαρτίας καὶ θανάτου, καὶ ἡγίασεν, καὶ υἱὸς κατ' οἰκίαν ἀγαθότητα ἀνέδειξεν τοῦ θεοῦ.

1. Joan. 14; 26; 15, 26; 16, 13, etc...

2. Cf. entre tous le célèbre passage de Grégoire de Nazianze, où est rappelé comment la révélation pleine de l'Esprit appartient en propre au temps du saint docteur, Orat. 31, 26-27; PG, 36, 161-164.

3. Cf. De Spir. S., 4.

4. C. F. Prat, Origène, p. 105 ss.

ἡ καθολικὴ καὶ γενικὴ σωτηρία; 409 C-412 A : τὸν σωτῆρα οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ θαλάσσης; De Sp. S., 45, 1073 B : salvator mundi. Peut-être même va-t-il jusqu'à dire que les anges déchus, qui ont été punis pour leur péché, désirent jouir de la vue du Sauveur¹, et à écrire cette phrase : Sicut per Filium Dei, quod Verbum est seu Ratio, essentiam cuncta rationalia, et ut essent, habuerunt, sic per eum omnium eorum salus effecta est². A vrai dire, il faut se garder d'être trop fortement impressionné par de telles formules : le dernier passage cité, qui est le plus explicite, est un commentaire de I Petr. 3, 22, et précède une citation de Colos. 1, 20, deux textes scripturaires qui sont de nature à favoriser l'enseignement de l'apocatastase. D'ailleurs, en un autre endroit, la rédemption des anges paraît explicitement niée : De Trin. II, 7, 8, 589 A : ὁ θεὸς λόγος, οὗ διὰ τοὺς ἁμαρτήσαντας ἀγγέλους ἀγγελος, ἀλλὰ διὰ τοὺς ἐν ἁμαρτίᾳ ἀνθρώπους ἄνθρωπος. J. Leipoldt remarque à propos de ces paroles, qu'à les prendre à la lettre elles n'excluent pas le salut des anges, mais disent seulement que le Verbe n'a pas pris la nature angélique; — et surtout qu'elles ne représentent peut-être pas la véritable pensée de Didyme, dont l'esprit serait à chercher d'abord dans les commentaires exégétiques³. Ces remarques sont exactes en soi : il ne faudrait pourtant pas conclure trop rapidement que Didyme a admis l'universalité du salut. Si in Psalm., 1340 C, il écrit encore : εἰ περὶ τοῦ σατανᾶ ταῦτα λέγοιτο, ἐπεὶ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου εἴρηται, παρέρχεται δὲ οὗτος ὁ κόσμος, ζητήσας τις ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι τὸν τόπον τούτου τοῦ ἄρχοντος, οὐχ εὔρησει, il y a là quelque chose de trop isolé, même dans son contexte, pour que le sens en soit parfaitement clair. Somme toute, cette question de l'universalité de la rédemption demeure sans que nous puissions savoir dans quel sens Didyme

1. In I Petr., 1759 B.

2. In I Petr., 1770 BC.

3. J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 69-70.

la résolvait, et s'il demeurerait sur ce point fidèle à l'enseignement de son maître Origène.

La chose est possible; elle est peut-être d'autant plus vraisemblable, que nous avons vu, dans toute cette doctrine du salut, Didyme se tenir beaucoup plus près des conceptions origénistes que des théories athanasiennes. Le don de l'incorruptibilité et de la gnose n'occupe presque pas de place chez lui; tandis que la rémission du péché, le rachat par le sacrifice du Christ prêtre apparaissent au premier plan¹. Ce sont là des traits intéressants à relever, parce qu'ils marquent une orientation nouvelle de la pensée, et parce que Didyme écrit précisément à l'époque où des idées analogues vont recevoir de la théologie occidentale leur plein développement. On saisit de la sorte un moment de transition entre deux doctrines et entre deux mondes : qui sait si les relations de Didyme avec des Occidentaux comme Rufin et Jérôme n'expliquent pas en quelque chose cette communauté d'idées?

1. L'influence d'Origène n'est sans doute pas la seule qu'il faille noter sur la sotériologie de Didyme. Il paraît difficile de ne tenir aucun compte de celle d'Irénée, dont l'action a toujours été considérable sur la pensée théologique d'Alexandrie, et dont Didyme semble parfois avoir connu les œuvres; cf. *infr.*, p. 235 s. On se rappelle qu'Irénée « insiste avant tout sur l'obéissance de Jésus-Christ comme sur l'acte réparateur du péché, qui est avant tout une désobéissance » et sur la valeur sacrificielle de la passion et de la mort du Christ. Cf. J. Tixeront, *La théologie anténicéenne*, p. 256 ss. Ce sont ces idées, celles de S. Paul et de S. Ignace d'Antioche, que nous avons retrouvées dans Didyme.

CHAPITRE V

L'ÉGLISE ET LA VIE CHRÉTIENNE.

1° L'ÉGLISE.

A. C'est par le moyen de l'Église que se conserve au milieu des hommes le bienfait de la Rédemption : les hérétiques qui sont en dehors d'elle ne possèdent pas la κοινωνία σωτηρίας avec le Père et le Monogène¹; ils ont été exilés de l'οἶκος ἀνατασσειστός² et ne peuvent plus avoir part au salut. Didyme cependant parle rarement de l'Église : comme sa vie s'est écoulée en dehors des grandes luttes ariennes, il n'a pas l'occasion de faire appel à son témoignage; il ne cite jamais le concile de Nicée, ni à plus forte raison les autres synodes du iv^e siècle; et s'il reconnaît parfois la nécessité de joindre à l'Écriture la doctrine et les enseignements des ecclesiastici veteres³, s'il lui arrive de citer, en les approuvant, les théologiens⁴, et même de nommer, dans un passage, Basile de Césarée⁵, il se tient d'ordinaire sur une réserve qui étonne un peu quand on le compare à ses contemporains, un Athanase, un Basile de Césarée, ou même un Sérapion de Thmuis⁶, mais qui se comprend davantage, si l'on se rappelle la vie ascétique et retirée à laquelle il s'était consacré

1. De Trin., I, 15, 304 B.

2. De Trin., II, 6, 19, 549 C.

3. De Spir. S., I, 1033 C; cf. 24, 1054 B; in Psalm., 1168 C; 1296 A; in Prov., 1624 C.

4. De Trin., II, 6, 4, 521 A.

5. De Trin., III, 22, 920 B.

6. Cf. Sérapion de Thmuis, Ep. dogm., 2; éd. Wobbermin, p. 21, l. 6, 10.

Ce n'est pas d'ailleurs qu'il méconnaisse théoriquement l'importance de l'Église : personne n'est moins individualiste que lui. L'Église orthodoxe et apostolique¹; l'Église catholique, habitée par les fidèles, c'est-à-dire par ceux qui pensent et qui vivent ἐκκλησιαστικῶς², est bâtie sur le Christ, qui s'est incarné pour en devenir le fondement³; sa doctrine est la demeure et le temple de Dieu⁴, selon l'expression de l'apôtre⁵; aussi faut-il servir Dieu d'après la vérité des dogmes et l'ordre des canons de l'Église⁶. Ces lois ecclésiastiques paraissent avoir tenu une grande place dans la pensée de Didyme, bien qu'il n'ait jamais expliqué ce qu'il entend par là : l'Église est pour lui une maîtresse de vie pratique, comme elle est une maîtresse de foi orthodoxe; ne va-t-il pas jusqu'à dire que τῷ ὀρθῶς πιστεύοντι, ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην λογίζεται⁷, dans une formule qui rappelle le langage de saint Paul, mais remplace la πίστις de l'apôtre par l'attachement à une orthodoxie ecclésiastique⁸.

Puisque l'Église se présente d'abord comme la dépositaire de l'orthodoxie, il s'ensuit que tous ses fidèles doivent être instruits de sa doctrine : Qui praesidere ecclesiastico magisterio deputatur, super hoc quod debet habere doctrinam, debet etiam resultantes obstruere. Cum ergo sic invitet divina doctrina praeparari fidelem virum, nescio unde moti quidam sicut jumenta vivunt, arbitantes actibus solis incumbi, cum neque ipsi inculpabiliter potuerint apprehendi ab eo, qui sine doctrinae ratione vivere concupiscit⁹. C'est là la théologie élémentaire, à laquelle tous sont appelés : mais

1. De Trin., II, 8, 1, 613 C.

2. In Psalm., 1296 A.

3. In Prov., 1632 C.

4. In Psalm., 1172 B.

5. I Tim. 3, 15.

6. In Psalm., 1301 D; 1312 A; 1581 D-1584 A; De Spir. S., 24, 1054 B.

7. In Psalm., 1253 B. •

8. In Psalm., 1252 B.

9. In I Petr., 1769 D-1770 A.

ceux qui s'en contentent sont des ἀπλούστεροι¹, des ἀκεραιότεροι²; ils ne peuvent pas démontrer leurs croyances³ et sont ainsi plus exposés de perdre la foi en présence des argumentations sophistiques de l'hérésie⁴; ils ne connaissent pas le sens spirituel de l'Écriture, et s'arrêtent à l'interprétation littérale⁵; ils jugent des événements sans remonter à leurs causes profondes : tandis que le saint, exactement instruit des dogmes de la vérité, reconnaîtra la main de Dieu dans les malheurs de Job, ils se contentent d'y voir une application fatale des lois de la guerre⁶. Par opposition aux simpliciores, ceux qui possèdent la gnose, la philosophie divine⁷, forment une classe supérieure : leur science les désigne naturellement pour diriger l'Église; et Didyme regarde cette gnose comme si nécessaire aux chefs d'Église qu'il se croit obligé d'expliquer pourquoi les Apôtres ne la possédaient pas⁸ : c'est que, s'ils avaient connu la philosophie humaine, on aurait attribué à leur science l'origine de leur enseignement, et non pas à la force de Dieu. On reconnaît là la doctrine chère aux premiers maîtres de l'école d'Alexandrie, à Clément⁹ et à Origène¹⁰, la division des chrétiens en deux classes et la supériorité du gnostique sur le simple croyant. Il va sans dire d'ailleurs que cette distinction a perdu l'importance qu'elle possédait chez Clément, quelque grande que soit encore la place que Didyme attribue à la gnose dans la vie morale¹¹.

En dehors de l'Église catholique, des églises particulières

1. De Trin., II, 3, 480 B; in Job, 1125 B; in Act. Ap., 1660 A.

2. In Psalm., 1160 C.

3. In Act. Apost., 1660 AB.

4. De Trin., II, 3, 480 B.

5. In Psalm., 1281 C.

6. In Job, 1125 B.

7. In Psalm., 1584 B.

8. In II Cor., 1700 BC.

9. Cf. J. Tixeront, La théologie anténicéenne, p. 272 sqq.

10. Cf. J. Tixeront, La théologie anténicéenne, p. 297 s.

11. Cf. infra, p. 155 ss.

toutes fondées sur Pierre¹, le premier des Apôtres², se trouvent les hérétiques et les païens. Les uns et les autres sont les ennemis de Didyme, bien qu'à des degrés divers. Aux hérétiques, Didyme reproche leur orgueil qui déclare incompréhensible pour les non-initiés une doctrine sophistiquée³, leur abus du raisonnement syllogistique⁴ et de la philosophie aristotélécienne⁵; il déclare, à propos de Valentin, qu'il ne faut même pas nommer cet homme jeté hors de l'Église⁶; mais en même temps, il s'efforce de leur démontrer la nécessité où ils sont de quitter leurs erreurs; comme il croit à la valeur probante des arguments qu'il apporte⁷, il s'adresse à eux avec confiance, semblant persuadé de leur bonne foi et de la pureté de leurs intentions⁸. On rencontre rarement, chez les autres Pères, une telle bienveillance : on sent d'ordinaire, à lire leurs longues expositions, qu'ils n'attendent pas grand succès de leur dialectique : leur abondance de langage dissimule mal leur résignation.

A l'égard des païens, qui n'avaient pas encore complètement disparu d'Alexandrie à la fin du iv^e siècle, Didyme adopte une attitude analogue. Il les blâme de leur vanité stupide⁹; il se défie de leur γνῶσις ψευδύνομος¹⁰, qui s'accorde trop souvent avec les enseignements hérétiques¹¹, et qui se moque des doctrines orthodoxes¹²; il aime à remarquer que

1. De Trin., I, 30, 417 A.

2. De Trin., I, 27, 408 A; II, 10, 640 D; in Psalm., 1236 A; in Act. Ap., 1677 B. Naturellement, on ne saurait tirer de ces expressions un témoignage décisif de la primauté de Pierre et de ses successeurs. Cf. cependant J. Tixeront, Histoire des dogmes, II, p. 159.

3. In Psalm., 1433 A.

4. De Trin., I, 30, 417 A.

5. De Trin., II, 3, 477 C.

6. De Trin., II, 6, 19, 548 BC.

7. De Trin., 316 A; 825 C; 916 C.

8. De Trin., 916 C; 293 B; 301 B; cf. K. Holl, ap. ZKG, XXV (1904), p. 394-395.

9. De Trin., III, 24, 936 C-937 A.

10. In Psalm., 1448 D.

11. De Trin., III, 1, 781 A.

12. In Psalm., 1477 A.

ceux qui extra sacram Scripturam philosophantur, ignorent complètement tel ou tel des dogmes chrétiens, par exemple celui du Saint-Esprit¹. Cependant, il se garde de prononcer contre la philosophie païenne une condamnation définitive : il demande même de ne pas la rejeter complètement, tout en lui donnant une place restreinte à côté de l'Écriture inspirée², et il prend plaisir à citer les témoignages de ceux du dehors, οἱ ἔξω, pour confirmer la croyance traditionnelle, et admirer d'autant plus τὴν μίαν ἀπάντων χορηγὸν σοφίαν³.

B. On entre dans l'Église par le baptême : ce n'est toutefois pas tant à cause de son importance sacramentelle que de sa valeur comme témoignage théologique en faveur de l'homousie des trois personnes divines que ce sacrement a intéressé Didyme et a mérité de retenir longuement son attention ; il n'en reste pas moins que le De Trinitate nous fournit une série complète d'enseignements sur le baptême. Le baptême porte différents noms : ceux de μυσταγωγία⁴, τελείωσις⁵, φώτισμα⁶ sont les plus caractéristiques, et sont empruntés au vocabulaire des mystères païens. Son effet propre est de remettre les péchés⁷ et de nous rendre l'εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ⁸, c'est-à-dire de nous recréer, comme nous étions auparavant : ἀναμάρτητοι καὶ ἀντεξούσιοι⁹. Aussi est-il vrai de dire qu'il est comme une nouvelle naissance, une ἀναγέννησις¹⁰, qui ne peut être renouvelée et nous marque du sceau de Dieu (σφραγίζεσθαι, σφραγίς)¹¹. Les bienfaits qu'il nous

1. De Spir. S., 2, 1033 C.

2. In Act. Apost., 1665 A.

3. De Trin., III, 21, 901 C.

4. De Trin., II, 6, 19, 548 C ; 6, 4, 520 A.

5. Cf. in Act. Apost., 1660 C.

6. De Trin., II, 14, 717 A.

7. In Psalm., 1320 B. Dans ce passage, le baptême est opposé à la μετανοία ; cf. De Trin., II, 6, 22, 553 B.

8. De Trin., II, 12, 680 ; 15, 717 A ; in Psalm., 1220 C.

9. De Trin., II, 12, 680 AB.

10. De Trin., II, 12, 680 ; 681 AB.

11. De Trin., II, 12, 680 ; 15, 717 A ; 12, 681 AB.

apporte sont tels qu'il ne faut pas différer de le recevoir : si l'on venait à mourir, y aurait-il encore un temps pour la pénitence¹? Cependant, le martyre constitue un baptême de sang, qui peut suppléer le baptême d'eau². Mais c'est l'eau qui est naturellement la matière propre du baptême, toute eau, même celle de la mer, puisque toute la matière humide a été sanctifiée par Dieu au premier jour³. Les cérémonies baptismales comprennent la confession de foi (ὁμολογία)⁴, et surtout les trois immersions⁵ avec l'invocation des trois personnes divines⁶. A ces cérémonies prennent part plusieurs prêtres assistants⁷; la confirmation, c'est-à-dire l'onction d'huile, les accompagne⁸.

Le baptême, pour être valide, requiert l'invocation des trois personnes divines : aussi parmi les hérétiques qui viennent à l'orthodoxie, faut-il baptiser seulement les Eunomiens, qui ne font qu'une seule immersion, et prétendent être baptisés seulement εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου⁹; et les Montanistes qui ne peuvent baptiser au nom des trois personnes, puisqu'ils professent l'identité du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Par contre, la chrismatio doit être renouvelée, de quelque hérésie que l'on revienne, car l'évêque seul a le pouvoir de l'administrer¹⁰. Malgré cette doctrine très formelle, on peut se demander si Didyme n'a pas fait dépendre parfois la validité du

1. In Proverb., 1640 B.

2. De Trin., II, 12, 681 AB.

3. De Trin., 14, 692 C-693 A.

4. De Trin., II, 12, 672 A.

5. De Trin., II, 12, 672 A.

6. De Trin., II, 12, 672 A; 15, 720 A.

7. De Trin., II, 12, 672 B; 684 A.

8. De Trin., II, 6, 556 C; 15, 720 A-721 A. La chrismation est nettement distinguée du baptême; peut-être est-elle exclusivement réservée à l'évêque, De Trin., II, 15, 721 A : ἐπίσκοπος δὲ μόνος τῇ ἄνωθεν χάριτι τελεῖ τὸ χρίσμα à moins qu'il ne s'agisse ici de la bénédiction même du chrême.

9. Cf. A. Resch, Der Paulinismus und die Logia Jesu, in ihrem gegenseitigen Verhältnis; TUNF, XII; Leipzig, 1904; p. 431 sqq. Sur le baptême εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου (cf. Rom. 6, 3) administré par les Eunomiens, cf. Philostorge, X, I, 4; Socrate, HE, V, 24; Sozomène, HE, VI, 24.

10. De Trin., II, 15, 720 A.

baptême de l'orthodoxie du ministre : οἱ ἐν ψιλῷ ὀνόματι τοῦ ἁγίου πνεύματος, écrit-il, καὶ οὐχ ὡς ἐν ὀνόματι θεοῦ καὶ πνεύματος θεοῦ, φύσει ὄντος πνεύματος αὐτοῦ, βαπτιζόμενοι ὡς ὕδατι ψιλῷ λουόμενοι, ἀνώνητον ἔχουσι τὴν ἐλπίδα¹ : il n'y aurait pas à s'en étonner, car on sait que telle était encore la pensée d'Athanase, Orat. cont. Arian., II, 42-43².

Dans le commentaire sur les Actes, Didyme se pose encore une question relative à la validité du baptême au nom du Christ : il conclut que ceux qui sont baptisés au nom de Jésus le sont par là au nom de la Trinité entière parce que les personnes divines sont inséparables³. Cette solution n'est intéressante à recueillir que dans la mesure où elle nous fait saisir le genre des préoccupations que Didyme apporte à certains problèmes de théologie historique.

C. Didyme parle plusieurs fois de l'Eucharistie ; mais ses expressions manquent souvent de clarté : tandis que quelques passages se laisseraient volontiers interpréter au sens symbolique, d'autres sont certainement très pleins de réalisme. Ce double aspect d'une doctrine unique ne doit pas nous étonner à Alexandrie et de la part d'un disciple d'Origène : en même temps que Didymè, Athanase, Macaire d'Égypte, Sérapion de Thmuis présentaient également sur le même sujet une terminologie très incertaine, et très difficile à interpréter avec certitude⁴.

Il faut mentionner d'abord les textes qui paraissent comporter une signification symbolique. In Prov. 1633 A, Didyme interprète l'invitation faite par la Sagesse à manger son pain, et à boire le vin qu'elle a mêlé (Prov., 9, 5) : ἄρτον δέ μοι νόει τὰς στερὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ, καὶ οἶνον τὴν ἐκ μελέτης

1. De Trin., II, 12, 677 D-680 A. Cf. Mingarelli, ap. PG, 39, 678 D-679 BC, note 62.

2. Cf. P. Pourrat, La théologie sacramentaire, Paris, 1907, p. 115 ss.

3. In Act. Apost., 1660 CD.

4. Cf. J. Lebreton, De Sanctissima Eucharistia. Brevis conspectus lectio-num, 1906-1907 (Autographie), p. 68, 100; P. Batiffol, Études d'histoire et de théologie positive, 2^e série, p. 204 ss.

τῶν θείων γραφῶν ἐπίγνωσιν αὐτοῦ· ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ θεῖον σῶμα καὶ τίμιον αἶμα αὐτοῦ. Les derniers mots seuls ramènent la pensée à l'Eucharistie, sans qu'on puisse décider si le corps et le sang du Seigneur sont comparés à la nourriture préparée par la Sagesse, ou à la gnose des Écritures. De Trin. III, 21, 912 A, l'allusion est très incertaine; il y est question de Jésus, ὁ πᾶσιν ἡμῖν πανταρχῇ καὶ ἀνέκλειπτον τράπεζαν, τὴν οἰκειάν προθεῖς ἀγαθότητα, καὶ φάσκων· ὁ ἐρχόμενος πρὸς με οὐ μὴ πεινήσῃ. Par contre in Psalm., 1429 C-1432 A, présente un sens plus clair : ὅρα εἰ στέαρ ἐστὶ πληροῦν τὴν ψυχὴν ἢ ἔσφαξε θύματα ἢ σοφία, καὶ ἡ ἀληθινὴ βρωσις σὰρξ τοῦ λόγου, καὶ πίπτῃς εὐφραίνουσα τὸν ἔσω ἄνθρωπον ὁ τρυγώμενος οἶνος ἐκ τῆς ἀμπέλου τῆς ἀληθινῆς· καὶ ἀληθινὴ πόσις τῆς σοφίας τὸ αἶμα... καὶ ἐπεὶ ὁ ταύτης τῆς εὐωχείας μεταλαμβάνων πίνει διὰ τὸ τῆς ὀρέξεως τοῦ τοῦ ἀκόρεστον « ἐμπλησθεῖς » φησὶν, καὶ οὐκ « ἐνεπλήσθη ἡ ψυχὴ μου », καίπερ ἤδη θαυσιλῶς μετεληφώς τῆς τροφῆς καὶ τοῦ πόματος, κατὴν ἄρα τινὲς ἐλπίζουσιν μετὰ τὴν ἀνάστασιν βρώματά τε καὶ πόματα αἰσθητά. On voit en tout cas que la chair du Logos et le sang de la Sagesse sont la véritable nourriture et la boisson véritable qui rempliraient l'âme humaine : la Sagesse a offert l'un et l'autre en sacrifice; et l'on ne saurait dire qu'ils constituent une nourriture sensible (αἰσθητόν); — cf. in Psalm., 1337 D : τὸν θεὸν τρέφοντα (τὸν δίκαιον) καὶ ἄρτους θεῖους παρέχοντα; De Trin., II, 6, 23, 557 C, à propos d'Isaïe 25, 6-7 : ὅρος τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, διὰ τὸ ὑψηλὸν τῆς πίστεως· οἶνον, τὸ δεσποτικὸν σωτήριον αἶμα; tout en spécifiant que ces deux passages ne se rapportent pas certainement à l'Eucharistie.

On a pu remarquer que les textes cités jusqu'à présent soulèvent plus de questions qu'ils n'en résolvent; et tout en semblant favoriser une interprétation symbolique, qu'ils ne la nécessitent pas d'une manière absolue. Les passages qui nous restent à citer sont plus décisifs dans le sens réaliste. De Trin. II, 13, 692 B, Didyme suppose que le Verbe rappelle ses bienfaits envers l'humanité : ἀλείψας, λούσας, ἐνδύσας ἕκαστον ἀδιασπάστως ὅλον ἐμκυτὸν καὶ θρέψας τῷ σώματί μου καὶ

τῷ αἵματι, et le rapprochement de l'Eucharistie et du baptême montre bien que ce n'est pas en vertu d'une simple métaphore qu'il est question du corps et du sang du Christ; cf. De Trin. II, 14, 716 B : τὴν ἀθάνατον κοινωνίαν τοῦ σώματος καὶ αἵματος δεσποτικοῦ; 717 A : σώματος Χριστοῦ μεταλαμβάνοντες καὶ πηγῆς ἀθανάτου γευόμενοι. De Trin. III, 21, 905 C, le nom de Pâque est donné à l'Eucharistie : ἀνθ' ὅτου τὸ τριπόθητον καὶ προμηθέστατον πάσχα ἐκάστου ἔτους, ἡμέρας μὲν οὖν, μᾶλλον δὲ καὶ ὥρας ἐκάστης τῇ πίστει ἐπιτελοῦμεν ἔμφοβοι μετέχοντες τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ; Ἰσασιν δὲ οἱ τοῦ ἀκροτάτου καὶ δικαιωλοῦ μυστηρίου καταξιωθέντες, ὃ λέγω· τὸ γὰρ σέβας καὶ ἡ εὐχαριστία ὀφείλεται τῷ οἰκείᾳ γνώμῃ καὶ ἀμεταμελήτως ἴδιόν τι ἀγαθὸν παρασχομένῳ. Ce terme de Pâque pour désigner l'Eucharistie se retrouve par exemple chez saint Jean Chrysostome. Or, III cont. Jud., 4¹; de même la mention de la discipline du secret, ou du moins de l'ignorance dans laquelle se trouvent les non-baptisés par rapport à la véritable signification des mystères eucharistiques. Si l'expression ἡμέρας ἐκάστης n'était pas une figure de rhétorique on pourrait croire que l'Eucharistie se célébrait chaque jour à Alexandrie; il est plus probable que comme à Antioche² ou à Césarée³, elle n'était célébrée que quelques fois par semaine⁴. Cf. De Trin. II, 16, 721 A. La croyance au réalisme eucharistique atteint son expression la plus complète in Psalm., 1336 D : διὰ πάντων ὠφελίμων ἡμῖν ἑαυτὸν παρέχων ὁ κύριος καὶ τροφή καὶ ποτὸς εὐρίσκειται. Ὅταν οὖν τροφῶμεν αὐτὸν τυγχάνοντα ἄρτον ζωῆς, καὶ ἐμφορηθῶμεν τῶν σαρκῶν αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος ἐντῶν βρώσεως καὶ πόσεως ἀληθινῆς, κατατρυφήσαντες αὐτοῦ... Il est difficile de présenter de la croyance à la présence réelle une formule plus

1. PG, 48, 867.

2. Cf. Épiphane, Expositio fidei, 22; PG, 42, 825 B. Ce qu'il dit de Chypre vaut aussi sans doute pour Antioche.

3. Cf. Basile, Ep. 93 (al. 289), PG, 32, 484 B.

4. Sur l'usage alexandrin, cf. Socrate, HE, V, 22; PG, 67, 636 A-637 A; Sozomène, HE, VII, 19; PG, 67, 1476 B-1477 A; Didyme, De Trin., II, 27; PG, 39, 761 B-761 A.

affirmative : le Seigneur est le pain de vie ; et les fidèles se nourrissent de ses chairs et de son sang, qui sont un aliment et une boisson véritables¹. Cf. De Trin. II, 6, 557 C.

Il faut ajouter que dans quelques passages, Didyme parle de l'Eucharistie comme d'un sacrifice : cf. De Trin. I, 25, 380 A : τῇ... ἀναιμάκτῳ λατρείᾳ ; II, 7, 8, 589 C : ἀναιμάκτον θυσίαν ; II, 11, 664 B : θυσίαν ; in Psalm., 1529 C : τὰς τῆς καινῆς διαθηκῆς, ἃς καὶ εὐχαριστίας ὀνομάζειν ἡμῖν ἔθος, παραστήσας τὰς λογικὰς καὶ ἀναιμάκτους. Θυόντας δὲ ταύτας, ἐξαγγέλλειν παρακελεύεται εἰς πάντας ἀνθρώπους τὰ εἰς αὐτοὺς γεγεννημένα τοῦ θεοῦ λόγου κατορθώματα. Mais ces expressions ne sont pas développées et Didyme ne précise nulle part sa doctrine relativement à ce point. Il paraît se référer à une croyance bien connue, dont la diffusion le dispense de tout commentaire.

D. Les autres sacrements ne sont pas mentionnés par Didyme, si l'on met à part une ou deux allusions à l'ordination, cf. De Trin. II, 10, 133 A ; les autres usages liturgiques ne sont pas davantage l'objet de nombreux développements. Le catéchète se contente de les rappeler par voie d'allusion, et comme se rapportant à des choses familières à tous. C'est ainsi qu'il cite les pèlerinages et les chapelles en l'honneur des anges, De Trin., II, 7, 8, 589 B ; l'usage d'adorer en se tournant vers l'orient, De Trin., III, 2, 28, 797 B ; la brève formule de prière Χριστὲ βοήθει, De Trin. III, 10, 857 B. Notre curiosité demanderait d'autres indications sur la vie liturgique de la chrétienté d'Alexandrie : elle doit se contenter de quelques traits que Didyme a laissé échapper, au milieu de ses discussions théologiques.

1. A. Mai, PG, 39, 1336 D, note 56.

2° LA VIE MORALE.

Nous sommes heureusement mieux renseignés sur la manière dont Didyme entend la vie morale des fidèles. Ici, comme partout, il est d'ailleurs étrangement dépendant de ses prédécesseurs, et va chercher, dans les différentes écoles de la philosophie grecque, les notions et les termes qui lui permettent de traduire sa pensée.

La vertu, à laquelle il invite le croyant, est avant tout définie comme un milieu entre deux excès, comme une juste mesure (τὸ σύμμετρον)¹, mais aussi comme une habitude, une *ἐξίς*². Elle n'est d'ailleurs pas seulement une abstention du mal; l'homme vertueux est un agissant : de là la distinction entre l'*ἀνακλία* et l'*εὐθύτης*; si l'*ἀνακλία* n'est que *ἡ τῶν κακῶν ἀπραξία*, l'*εὐθύτης* est l'*ἐξίς καθ' ἣν ἀπαθῶς πάντα ἐνεργοῦμεν*³. Toutes les vertus peuvent être divisées en deux groupes, selon qu'elles sont pratiques ou spéculatives : cette division est capitale pour Didyme, et revient à chaque instant dans ses commentaires⁴.

Les deux termes de l'opposition sont marqués par les mots *θεωρητικός*, *διανοητικός* d'une part, et *πρακτικός*, *πραγματικός* de l'autre. Dans l'âme humaine, c'est la volonté (*βουλή*) qui est orientée vers la pratique; tandis que la spéculation appartient à l'intelligence, à l'*ἐννοία*⁵.

1. In Prov., 1628 B; in Psalm., 1305 C.

2. In Prov., 1625 B; in Psalm., 1340 D.

3. In Psalm., 1340 D.

4. Cf. in Ex., 1113 C; in Prov., 181 A, 1628 A, 1629 B; in Psalm., 1168 C, 1184 D, 1337 C, 1437 A, 1448 B, 1460 C, 1533 A, 1561 B, 1572 AB, 1609 A; in II Cor., 1693 AB, 1700 A; in III Joan., 1811 A; in II Joan., 1809 A; Paral. Rupefuc., PG, 96, 525 A.

5. In Prov., 1628 A. On peut remarquer ici que rien n'est plus difficile à déterminer que la psychologie de Didyme : dans plusieurs passages, il semble admettre la composition dualiste de l'homme : corps et âme; cf. in II Cor., 1725 C; 1721 A; in Job, 1145 A (*ὡς σῶματος ἡ ψυχὴ, οὕτω καὶ ἀμείριστος*); De Trin., I, 9, 288 A; De Spir. S., 54, 1029 C; in I Petr., 1765 A, etc... mais ailleurs, et peut-être aussi souvent, il s'exprime de manière à distinguer deux éléments spirituels : la *ψυχὴ* et le *νοῦς*, comme faisaient beaucoup de ses con-

Il va sans dire qu'entre la théorie et la pratique, c'est la théorie qui l'emporte de beaucoup : la gnose est la plus grande et la plus nécessaire des vertus : τὸ γινῶναι λόγους προνήσεως, κυρίως ἐστὶ τῆς ἀρέτης¹; aussi peut-elle être appelée notre mère, notre épouse et notre sœur : notre mère, parce que c'est en elle que nous sommes engendrés par le didascale; notre épouse, parce qu'unie à nous, elle enfante toutes les vertus et les opinions droites (ὀρθὰ δόγματα); notre sœur, parce que nous sommes nés d'un même Dieu, comme il est écrit : J'ai appelé la sagesse ma sœur². C'est grâce à elle que nous savons supporter, avec un égal courage, la bonne et la mauvaise fortune, et qu'aucun des malheurs humains ne peut nous atteindre : Ainsi faisait Job, τῆς φιλοσοφίας τὸ μέγα παράδειγμα, dont Didyme se plaît à célébrer la constance en un magnifique passage, inspiré du plus pur stoïcisme³; c'est elle, la sagesse, qui nous amène à Dieu, et nous devons nous unir à elle dès notre jeunesse, afin d'engendrer non des αἰσθητὰ μαθήματα, fils de l'esclave Agar, mais une σοφίας φρόνησιν, née de la libre Sara⁴. L'acquisition de la gnose n'est d'ailleurs pas une chose facile; elle suppose le détachement du monde, de l'amour de soi et des œuvres de la chair⁵; elle est une œuvre d'ascèse, qui ne se pratique parfaitement que dans la pauvreté et le renoncement : mais ne vaut-elle pas tous les sacrifices, et celui qui la possède n'est-il pas en

temporaires. Cf. in Psalm., 1577 C : τὸ θυμικὸν μέρος τῆς ψυχῆς...; τὴν καρδίαν... καὶ τὴν νόησιν; 1400 A : τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ ἕτερον ὃν τῆς τοῦ ἀνθρώπου ψυχῆς; 1324 A : τῆς οὖν ψυχῆς ἀποδοθείσης εἶναι κιθάρας, τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ, οὐχ ἕτερον τάχα τοῦ νοῦ τυγχάνον, ψαλτήριόν ἐστι; 1256 AB : τὸ δεκτικὸν φωτὸς τῆς ψυχῆς μῦθον ἦτοι δυνάμει τοῦτ' ἐστὶν ὁ νοῦς ὃ καὶ λογιστικὸν τινες καλοῦσιν, λύχνος αὐτῆς εἶναι λέγεται... τὸ δὲ σκότος αὐτῆς τὸ θυμοειδὲς καὶ ἐπιθυμητικὸν ἐστὶν; et quelques lignes plus loin, ce θυμοειδὲς est qualifié énergiquement de σῶμα τῆς ψυχῆς; in Prov., 1624 D; 1628 A : οἶκον δὲ λέγει τῆς λογικῆς ψυχῆς τὰς δυνάμεις· ἐπαύλει δὲ τὰς τοῦ θυμικοῦ καὶ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ. Cf. sur cette question J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 66-67.

1. In Prov., 1624 A.

2. In Proverb., 1629 A.

3. In Job, 1128 A.

4. Sacra Parallela, PG, 96, 344 AB.

5. Parallela Rupefucaldina, PG, 96, 484 A.

définitive le véritable riche¹. On reconnaît ici le disciple de Clément et d'Origène, aux yeux de qui la seule philosophie a de la valeur, parce que seule elle rapproche de Dieu, et l'on ne s'étonne pas de voir Didyme définir le chrétien parfait celui qui possède la vraie connaissance sur les relations du Père, du Fils et de l'Esprit Saint². Il faut ajouter que Didyme ne se laisse pas leurrer par les apparences d'une fausse sagesse, et qu'il préfère la grande piété de certains justes qui ne possèdent que la gnose élémentaire, à la riche et profonde connaissance du pécheur, plongé dans l'impiété³. La sagesse qu'il préconise est une sagesse chrétienne, il faut ajouter une sagesse ascétique, et nous avons le droit de penser que la vie entière du catéchète d'Alexandrie a été la mise en pratique de cette haute vertu qu'il recommandait tant aux fidèles.

Si la gnose est le fondement des vertus, c'est selon ses indications que doit être conduite la pratique de la vie : aussi ne faut-il pas juger les actes d'après leur résultat, mais d'après l'intention qui les a dictés : le mensonge et le meurtre sont quelquefois permis, lorsqu'ils sont faits *εἰς ὀφελὸς*⁴; de la même manière, le bon médecin n'est pas celui qui guérit tous ses malades, mais celui qui n'épargne rien pour assurer leur guérison; le bon général n'est pas celui qui est toujours victorieux, mais celui qui emploie toujours les moyens propres à lui assurer la victoire. Des remarques analogues sont faites à propos du pilote, du philosophe⁵, et du juge, qui tenant la place de Dieu, n'est pas maître de disposer de son jugement à sa fantaisie⁶. On sait également qu'il est défendu de prêter à intérêt; cependant il y a un intérêt légitime, qui est celui que l'on retire de la doctrine

1. In II Cor., 1709 C.

2. In Psalm., 1252 B.

3. In Psalm., 1337 C.

4. In Psalm., 1169 D.

5. Parallela Rupefucaldina, PG, 96, 537 CD.

6. Sacra Parallela, PG, 95, 1396 A.

d'un maître¹. Il y a là des applications particulières d'un principe plus général : c'est sagesse de savoir qu'on ignore quelque chose, et justice de savoir qu'on a péché²; principe destiné à mettre en relief la haute valeur de la gnose, même dans les actions ordinaires de l'existence quotidienne.

Pour acquérir la sagesse, qui est un perfectionnement de l'esprit, il est nécessaire de renoncer au plaisir du corps : le corps est en effet source des plaisirs, des passions et des maux³, principe de corruption et de mort⁴. On ne saurait conclure de là que Didyme regarde la matière comme mauvaise; et des expressions comme celle-ci : *φθόνος τε καὶ ἔκνος καὶ ἑτέρα ὕλικά*⁵, ou la remarque qu'il ne faut pas mépriser le baptême d'eau, parce qu'il est *σωματικώτερον*⁶, ne doivent pas suffire pour nous amener à cette hypothèse : un homme qui a lutté contre les Manichéens, pour leur prouver qu'un même Dieu avait créé les corps et les âmes, et avait tout fait en perfection, serait assez difficilement suspect d'admettre ensuite pour son propre compte une doctrine qu'il condamnait chez les autres. Mais Didyme, d'accord avec toute la tradition ascétique, reconnaît la nécessité de mortifier le corps, pour vivifier et élever l'esprit. Une des formes les plus élevées de cette mortification est la virginité : elle est *θεῖόν τι χρῆμα*⁷; et Dieu a pris soin de la préfigurer dans l'Ancien Testament par le commandement de la circoncision : comme les enfants d'Israël étaient circoncis le huitième jour, ainsi le chrétien chaste dépasse le monde matériel créé en six jours; il s'élève même au-dessus du sabbat de cet univers, pour atteindre au bonheur parfait du huitième jour⁸. Ce n'est cependant pas que le mariage soit mauvais en soi. Il est

1. In Psalm., 1225 B.

2. Sacra Parallela, PG, 96, 359 D.

3. In Genes., 1112 B.

4. In II Petr., 1765 A.

5. De Trin., I, 8, 276 C.

6. In Act. Apost., 1669 A.

7. Cont. Manich., 9, 1096 D.

8. In Psalm., 1176 A.

qualifié de *ζῳτὴ ἀμείνωντος*¹ : sans doute, avant la venue du Sauveur, le mariage, comme tout le reste, ne pouvait être contracté sans péché ; c'est de l'union d'Adam et d'Eve qu'est venue la *σὰρξ ἀμαρτίας*. Mais depuis l'Incarnation, et bien que le Christ ait voulu naître d'une Vierge, afin d'avoir un corps sans péché², les noces ont été sanctifiées : elles sont un *τίμιος γάμος*³. Seuls demeurent défendus les mariages des fidèles avec les infidèles, à cause des dangers qu'ils peuvent faire courir à la foi⁴. Didyme est très formel sur ce point, et l'on pourrait presque le taxer de sévérité. Il va sans dire que le mariage est la condition ordinaire des croyants : l'ascèse, l'*ἐγκράτεια*⁵ n'est destinée qu'à ceux qui veulent être parfaits⁶.

La vie morale du chrétien, qui est avant tout une gnose, trouve sa perfection dans l'union intime avec le Christ. Cette union est d'ordinaire présentée sous la figure des rapports entre un fiancé et sa fiancée, selon les expressions du Cantique des Cantiques, dont l'influence était dès lors considérable dans les milieux ascétiques⁷. C'est ainsi que l'Église est appelée l'épouse du Christ⁸, et qu'elle lui enfante les âmes de ses fidèles ; ailleurs c'est le didascale lui-même qui est uni à l'Église, et qui engendre par l'Évangile ceux qu'il forme dans la connaissance de la vérité⁹. Mais le Christ est aussi l'époux des âmes saintes¹⁰ : il les rend

1. In Psalm., 1184 D ; 1432 A.

2. Cont. Manich., 7, 1096 AB.

3. Cont. Manich., 8, 1096 C.

4. In II Cor., 1709 D-1712 A.

5. In II Cor., 1709 C.

6. In Psalm., 1320 A, Didyme rappelle que l'*ἀναμάρτητος* n'est pas appelé simplement *ἄνθρωπος* mais *ἄνθρωπος* à cause de sa perfection ; in Act. Apost., 1673 C, il s'étonne que les femmes reçoivent aussi le titre de disciples. J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 44, voit dans ces deux passages un indice du mépris de Didyme pour les femmes.

7. Cf. J. Leipoldt, Schenute von Atripe und die Entstehung des national-ägyptischen Christentums ; Leipzig, 1903 ; p. 87.

8. In Psalm., 1465 C, 1372 A ; in Prov., 1624 C.

9. In Prov., 1624 C.

10. In Psalm., 1548 C, 1372 A ; in Prov., 1628 B.

fécondes¹, et habite avec elles dans la maison du Dieu vivant, c'est-à-dire dans l'Église². En vertu de cette union, toutes les âmes des justes participent au Logos, dans la mesure où elles sont soustraites à l'influence du péché : comme il est seul sans péché, le Christ seul est éternellement uni au Verbe divin³. L'union du Christ et de ses fidèles est si intime, que tous ceux qui participent à lui peuvent, par homonymie, prendre le nom de Christ⁴. Il ne suffit donc plus de dire que l'esprit droit et le cœur pur sont le temple et le trône véritables de Dieu⁵, ou que tous ceux qui s'élèvent au-dessus des passions charnelles jusqu'à la perfection de l'esprit, parviennent à la nature des anges⁶ : au sommet de la vertu, c'est le nom même de Dieu qui convient à ses fidèles. Il y a là un mysticisme intense, mais il faut ajouter qu'il n'a rien que de traditionnel : les expressions de Didyme rappellent certaines formules de Méthodius d'Olympe⁷, et même certaines paroles de saint Paul.

On peut même se demander si Didyme ne parle pas quelquefois d'expériences religieuses plus élevées ; et si son mysticisme n'est pas allé jusqu'à l'extase. On lit en effet in Jacob, 1751 A : *Ex quibus agnoscimus quoniam secundum uniuscujusque virtutes potuit a Deo corona praeberi, alii quidem justitiae, alii immarcessabilis et rectae fidei. Par est autem praeter istas coronas etiam alia corona sperantibus et futura sustinentibus conferenda, cujus materia Dominus est ipse. Super has autem, reposita est et altera fruentibus Dominum et experimentum habentibus paradisi deliciarum et potatis de torrente deliciarum Dei. Cf. in I Joan., 1777 AB : Multa... quae perfecte inspecta cognoscuntur voce significari*

1. In Psalm., 1380 AB.

2. In Psalm., 1548 C.

3. In Psalm., 1284 BC.

4. In Psalm., 1309 B.

5. Sacra Parallela, PG, 96, 89 C.

6. In Psalm., 1553 D.

7. Cf. F. Loofs, *Leitfaden* 4, p. 228.

non possunt, dum per eruditionem ineffabilem cognoscuntur, et sunt super vocis indicatione mortalis : non enim licet homini loqui haec, hoc est impossible. A vrai dire, ces deux passages, empruntés l'un et l'autre à l'*Enarratio in Epistolas catholicas*, sont uniques dans l'œuvre de Didyme ; et leur sens n'est pas assez clair pour qu'on puisse en tirer des conclusions précises ; il reste seulement qu'il ne serait pas étonnant de trouver chez l'ascète d'Alexandrie l'indication de ces expériences extatiques, et qu'elles s'accorderaient assez avec l'ensemble de sa doctrine morale.

3° LA VIE FUTURE.

« Le juste reconnaissant que le Seigneur s'est incarné pour le genre humain, et qu'il s'est donné en rédemption pour nous tous, s'interroge lui-même et recherche dans tout ce qu'il possède ce qu'il pourrait dignement offrir au maître : et ce ne sont ni les sacrifices, ni les holocaustes, mais seulement toute sa propre vie¹. » C'est ainsi que toute l'existence terrestre du croyant se trouve consacrée à Dieu. Mais cette existence ne contient pas toute la destinée humaine, qui ne peut s'achever que dans la vie future. Il semble bien que l'enseignement de Didyme sur l'autre monde soit un de ceux où il se soit le moins dégagé des influences origénistes : déjà saint Jérôme remarquait qu'il avait adopté les doctrines d'Origène de *restitutione omnium in aequalem statum*² ; et quoique son œuvre, la plus caractéristique à cet égard, les *ὑπομνήματα εἰς τὰ περὶ ἀρχῶν Ὁριγενούς*³, ait disparu ; quoique dans les livres restants sa pensée soit souvent enveloppée d'équivoques, et peut-être de contradictions, il demeure cependant possible de retrouver la marque des théories chères à Origène sur l'apocatastase. Comme saint Grégoire de

1. In Psalm., 1556 A.

2. Jérôme, *Apol. adv. lib. Rufini*, I, 6 ; PL, 23, 402.

3. Cf. sup., p. 32-33.

Nysse¹, Didyme professe encore la foi à la restauration universelle, et en fait une conséquence de ses idées sur le mal et sur l'origine des âmes.

a) Pour autant que nous pouvons en juger, Didyme avait conservé la croyance origéniste de la préexistence des âmes; cf. De Trin. II, 14, 697 D, où le ciel est appelé τὴν ἀρχαίαν πατρίδα. C'est ce qui ressort clairement de in I Petr., 1755 AB: Advenae siquidem fiunt hominum animae, corporibus copulatae, dum in eis temporaliter esse constituuntur... Animae habentes compassionem carnis, esse in habitatione carnea nuncupantur et velatione, quanquam advenae sunt in terram, sed magis assimilantur indigenis; et surtout de l'ouvrage dédié à Rufin sur la mort des enfants². On se rappelle que Didyme y expliquait que ces âmes n'avaient pas beaucoup péché, et que pour cela, il leur suffisait d'avoir touché leurs corps, afin d'être rendues à la liberté primitive.

b) La vie future consiste en une libération complète de tout ce qui est matériel. Didyme explique longuement que tout ce qui a eu un commencement doit avoir une fin³; et il fait l'application de ce principe aux créatures purement spirituelles (ἡ ἀσώματος λογικὴ κτίσις), à qui Dieu a donné une nature stable (μόνιμον φύσιν), mais qui se transforment librement, et qui tombent dans une corruption telle, qu'elles perdent pour ainsi dire leur éternité (αὐτῆς αὐτοαιρέτως μεταβαλλομένης καὶ εἰς χεῖρονα ἐκπιπτούσης λῆξιν, καὶ αὐτῷ τούτῳ φθειρομένης, ὥς ἀπολλύειν οἷον ἐκ τούτου τὸ καλεῖσθαι αἰῶνος); aux créatures qui sont à la fois matérielles et spirituelles (ἡ σωματικὴ καὶ λογικὴ κτίσις), dont le corps se corrompt κατ' οὐσίαν, tandis que leur partie rationnelle ne peut se transformer que καθ' ἑξιν; enfin aux créatures irrationnelles (ἡ μὴ λογικὴ κτίσις) qui sont complètement soumises à la corruption⁴. Il en ré-

1. Cf. Grégoire de Nysse, Orat. catechet., 26, trad. L. Méridier, Paris, 1908. p. 118 ss.

2. Cf. sup., p. 22.

3. De Trin., II, 6, 3, 513 A.

4. De Trin., II, 6, 3, 512 B-513 B.

sulte que tout ce qui est matériel disparaît, tandis que seule la création spirituelle demeure éternellement : aussi, en bien des passages est-il question de la destruction de l'univers sensible, du κόσμος αἰσθητός¹, et est-il affirmé que rien ne subsistera alors que l'intelligible, le κόσμος νοητός². En particulier, c'est en vain que quelques-uns espèrent avoir après la résurrection des aliments et des boissons sensibles³.

Naturellement, tout ce qui sent en quelque manière l'affirmation d'une réalité matérielle dans le monde futur est énergiquement rejeté : le chiliasme, en particulier, ne trouve pas grâce devant Didyme : Si ergo in caelis fidelibus haec servatur haereditas, frivola quaedam et tepida proferunt, aliqui putantes eam se percipere in terrena Jerusalem ; mille annis existimant esse deliciarum praemia proprietate recepturos⁴.

c) Il n'en reste pas moins que les corps ressuscitent : Didyme en apporte comme preuve la célèbre vision des ossements desséchés dans Ézéchiél⁵, et aussi l'enseignement de saint Paul dans la première lettre aux Corinthiens⁶, sans préciser d'ailleurs à quel moment se fera cette résurrection : il se borne à enseigner qu'elle est une grâce de Dieu⁷, et qu'elle permettra aux créatures de jouir de la vue de Dieu, dans la mesure où les forces de la nature le permettent⁸. Il y a un seul point sur lequel il insiste avec force : c'est que le corps ressuscité ne sera pas un corps matériel, mais un corps céleste, σῶμα οὐράνιον⁹, un corps spirituel, incorruptible et spirituale corpus¹⁰. D'autre part, la métensomatose et la métempsychose sont rejetées comme des mythes monstrueux¹¹.

1. In II Cor., 1701 C; in Act. Apost., 1661 C.

2. In I Petr., 1756 C.

3. In Psalm., 1432 A.

4. In I Petr., 1756 BC.

5. De Trin., II, 7, 1, 561 A.

6. Jérôme, Ep. 119, 5; PL, 22, 968-970.

7. In Psalm., 1552 D.

8. De Trin., II, 12, 685 B.

9. In II Cor., 1704 B.

10. In Jud., 1818 C.

11. In Job., 1145 D; in Psalm., 1332 D.

La résurrection est destinée à tous les hommes : en un seul passage, Didyme paraît enseigner que ceux qui sont complètement athées, οἱ πάντες ἄθεοι ne ressusciteront pas¹. Une explication satisfaisante de ce texte est vraiment difficile : peut-être faut-il le rapprocher du passage du De Trinitate, où il est dit à propos des hommes σαρκικοὶ καὶ χοῖκοι, qu'ils sont incapables d'être éclairés par la lumière du Saint-Esprit ; mais qu'ils tombent chaque jour plus bas, sans se douter peut-être qu'ils sont privés du seul bien véritable².

d) La vie future sera naturellement une récompense pour les bons, et un châtiment pour les méchants ; et il ne saurait y avoir de doute que les justes, parvenus à l'âge de la plénitude du Christ, élevés de vertu en vertu et de gloire en gloire³, ne règnent éternellement avec Dieu. La question qui se pose est relative à la durée du supplice des méchants.

α) En un certain nombre de passages, Didyme emploie, sans marquer la durée de ce supplice, le terme αἰώνιος, éternel ; cf. Cont. Manich., 14, 1104 B ; in II Sam., 1117 A ; in Psalm., 1244 D ; 1316 A ; Jérôme, Ep. 119, 5, ad Minervium et Alexandrum ; PL, 22, 970 ; De Trin. II, 12, 669 A. De Trin. II, 3, 480 A, il est dit que les hérétiques souffriront ἀπέραντα ; II, 12, 668 AB, que les pécheurs subiront τὴν τῆς γέννησιν ἄσβεστον φλόγα ; cf. in Psalm., 1585 B : τῷ πρὸς τῷ ἀσέεστω. In Psalm., 1372 C, on affirme que la pénitence et l'exomologèse ne peuvent avoir lieu dans l'autre monde ; in Psalm., 1521 B, que les méchants, en punition de leurs crimes, n'hériteront pas des promesses célestes ; in Jud., 1818 A, que les blasphèmes contre le Saint-Esprit ne seront remis ni dans ce monde ni dans l'autre, et que ceux qui se sont rendus coupables de tels péchés n'ont aucune espérance de germer à nouveau. Cependant, il n'est pas certain que l'éternité dont il est question dans tous ces passages soit à entendre dans son sens méta-

1. In Psalm., 1209 C.

2. De Trin., II, 20, 740 BC.

3. Cf. De Trin., II, 12, 685 B.

physique, et signifie autre chose qu'une très longue durée. En effet, De Trin. II, 6, 4, 516 D-517 C, Didyme rappelle que le mot αἰώνιος ne doit pas être entendu dans le même sens, selon qu'il est appliqué à Dieu ou à la créature. Strictement parlant, Dieu seul est éternel; quant à la créature, on peut également en dire qu'elle est éternelle, pourvu que ce mot ne soit pas pris comme excluant une origine temporelle et une possibilité de changement. Afin de marquer le caractère exclusivement divin de l'éternité absolue, Didyme l'exprime même par le mot ὑπεραιώνιος¹. On pourrait donc supposer que si Didyme emploie, pour marquer la durée du supplice des pécheurs des expressions comme celles qui viennent d'être rappelées, il n'entend pas leur donner une valeur métaphysique; il utilise seulement des données de la terminologie populaire, et se réserve d'exposer ailleurs sa véritable théorie. On sait qu'Origène en avait agi de la même manière : on retrouve chez lui les mêmes discussions sur les divers emplois du mot éternel²; comme Didyme, il dit aussi qu'au delà de la mort, il n'y a plus de conversion possible³; et cependant, on ne saurait guère douter qu'il a professé la doctrine de la restauration finale de toutes choses⁴.

β) Il n'y a pas grand'chose à espérer des textes dans lesquels Didyme paraît enseigner l'universalité du salut apporté par le Christ. Nous avons vu déjà le peu de cas qu'il était possible de faire de ces passages obscurs, et le peu de renseignements qu'ils apportaient sur l'apocatastase⁵.

γ) Par contre, des explications intéressantes nous sont fournies in Psalm., 1340 C; 1441 C. Didyme explique dans le premier de ces passages que dans le monde futur, il n'y aura plus d'impies, non pas que leur substance (οὐσία) soit

1. De Trin., II, 6, 3, 513 B; 6, 4, 516 A.

2. Origène, In Exod., hom. VI, 3; De Princ. II, 3, 5.

3. Origène, In Rom., VI, 6; VIII, 9; In Levit., hom. IX, 4-5.

4. Cf. J. Tixeront, La théologie anténicéenne, p. 304 sqq. F. Loofs, Leitfaden⁴, p. 201 s.; F. Prat, Origène, p. 99 ss.

5. Cf. sup., p. 142 ss.

détruite, mais la qualité (ποιότης), selon laquelle ils étaient tels; et dans le second, il éclaire sa pensée par la comparaison de la cire, qui étant plongée dans le feu, n'est pas détruite dans son οὐσία, mais transformée dans sa ποιότης: ainsi les pécheurs, dont l'οὐσία ψυχική est incorruptible. D'après le Contra Manichaeos, le mal n'est d'ailleurs pas une substance, mais un ποιόν¹; il n'est pas davantage incorruptible, puisqu'il mérite des châtiments. Toutes ces données n'incluent peut-être pas nécessairement la doctrine de la restauration finale; mais il faut du moins reconnaître qu'elles cadrent très bien avec elle: si toutes les qualités sont sujettes au changement, on conçoit sans peine que le mal puisse un jour être transformé, et disparaître de l'âme.

δ) Plus importante est encore la pensée que les châtiments divins ont une valeur curative, et sont faits pour procurer notre amélioration: c'était déjà une idée chère à Origène². Didyme la reprend à plusieurs reprises. De Trin. II, 12, 673 A, l'homme, purifié par l'eau du baptême, est fortifié et rendu parfait par le πῦρ νοητόν de Dieu³; Contra Manich., 2, 1088 D, les méchants et le démon lui-même sont soumis au supplice: mais ils sont τρεπτοί, c'est-à-dire qu'ils possèdent la capacité de s'améliorer; cf. Cont. Manich., 17, 1108 C. In Psalm., 1176 B, le jugement est là pour nous aider; in Psalm., 1201 A, au jour du jugement, Dieu jugera selon sa bonté et non selon la grandeur de nos péchés; in Psalm., 1404 C, il n'y a pas de crainte à avoir dans le monde futur. Cf. Sacra Parallela; PG, 96, 320 D-321 A; 397 A.

Sans doute, aucun de ces textes ne présente une doctrine définitive, et l'on aimerait avoir affaire à des certitudes, au lieu d'en être réduit à recueillir des amas de probabilités.

1. Contra Manich., 2, 1088 BD.

2. Origène, De princ., II, 10, 6; Cont. Cels., V, 15.

3. Mingarelli, PG, 39, 1073 D, note 35, entend ce passage de la confirmation. Cette explication, qui n'est pas impossible, ne paraît cependant pas imposée par le contexte. On croit plutôt qu'il s'agit ici du feu des châtiments réservés pour l'autre monde.

Encore est-il vrai que les probabilités sont considérables en faveur de l'influence origéniste dans cette partie de la doctrine de Didyme. Nous avons remarqué déjà que l'enseignement de la Rédemption s'inspirait en grande partie d'Origène. Celui du salut définitif lui est étroitement uni : c'est une raison de plus à faire valoir pour penser que Didyme a, comme son maître, enseigné l'apocatastase, et que Jérôme ne s'est pas trompé, en lui attribuant cette théorie.

e) La nature du feu de l'enfer n'est pas plus clairement définie que sa durée, bien qu'ici encore, Didyme, à l'exemple d'Origène, paraisse entendre un feu spirituel. Jérôme, dans son commentaire sur l'Épître aux Éphésiens, commentaire pour lequel il a emprunté à Didyme de nombreux détails, écrit, sans d'ailleurs citer aucun nom : *Sunt plerique qui dicunt, non futura pro peccatis esse supplicia, nec extrinsecus adhibenda tormenta, sed... conscientiam delicti esse pro pœna, dum... in animo ignis accenditur*¹. Ces paroles pourraient bien s'appliquer à Didyme lui-même. En effet in Psalm., 1480 D, il dit que le feu du jugement doit s'entendre de la colère de Dieu; cf. in Psalm., 1160 B; 1201 B; 1212 AB. In II Cor., 1688 A, il explique que le jour du Seigneur n'est peut-être autre chose qu'une illumination intérieure : *δυνατὸν δὲ τὸν ὑπὸ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς γινόμενον ἐν ταῖς ψυχαῖς φωτισμὸν ἡμέραν εἶναι τοῦ κυρίου*. D'autres passages, il est vrai, s'entendraient mieux d'un châtement corporel : De Trin. II, 12, 668 B : *τὴν τῆς γεέννης ἄσβεστον φλόγα*; in Psalm., 1209 B : *ὁ Χριστὸς ἐστὶν οὗ τῷ βήματι φανερωθῆναι πάντας δεῖ, ἵνα κομισῇται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν εἴτε ἀγαθὸν εἴτε κακόν*; in Psalm. (ap. Mingarelli, PG, 39, 670 C, note 16) : *ἀμαρτωλοὶ καὶ ἄνομοι τότε ἐκλείψουσιν, οὐχ ἀπλῶς ἀπὸ τοῦ παντὸς, ἀλλ' ἀπὸ τῆς γῆς, ὡς μηκέτι ὑπάρχειν αὐτοὺς ἐν τῇ γῇ, ἀλλ' ἐν ἐτέρῳ παρὰ τὴν γῆν στοιχείῳ· παραδοθήσονται γὰρ πάντως πού τῷ αἰωνίῳ πυρί*. La même remarque s'impose ici que tout à l'heure à pro-

1. Jérôme, Com. in Ep. ad Ephes., 3, 5.

pos de l'apocatastase; et l'on n'a pas à s'étonner de la présence, à côté d'une doctrine réfléchie et raisonnée, d'expressions plus imagées et plus conformes à la terminologie et à la croyance populaires.

f) Il faut enfin remarquer, pour terminer cet exposé des doctrines eschatologiques de Didyme, l'ignorance dans laquelle il se trouve du dernier jour et de la consommation finale. Une fois pourtant, il semble dire que tout cela pourrait arriver prochainement, et que l'antéchrist n'est déjà plus bien loin : De Trin. II, 27, 765 A : ... καὶ τοῦ μισοκάλου ἀντιχρίστου, οὗτινος, ὡς τεκμήρια τὰ πράγματα, ὁ ἀγωνίας δεινῆς γέμων χρόνος ἤγγικεν ἤδη. L'attente de l'antéchrist n'est d'ailleurs pas un fait particulier à Didyme : au iv^e siècle, comme à toutes les époques troublées de la vie de l'Église, nombreux sont ceux qui attendent la venue de l'homme de péché annoncé par saint Paul. On trouvera chez Cyrille de Jérusalem¹, chez Basile², chez Chrysostome³ des indications toutes semblables, qui prouvent la vivacité de la foi eschatologique de ces Pères, en présence des hérésies ariennes et des persécutions qu'elles avaient amenées avec elles.

4° LE MONDE INVISIBLE : ANGES ET DÉMONS.

Au-dessus de l'univers sensible dans lequel se meut la vie humaine, existe un autre monde invisible, en rapport avec le nôtre, et qui excite à chaque instant notre inlassable curiosité. Didyme aurait manqué à toutes les traditions de l'ascétisme égyptien⁴, s'il ne s'était occupé lui aussi des anges et des démons qui sont les habitants de cet univers invisible : sa piété, un peu naïve, un peu populaire, aimait ces vieilles dévotions et ces antiques croyances, et sans que sa foi mo-

1. Cyrille de Jérusalem, Catech. 15, 18; PG, 33, 896 A.

2. Basile, Ep. 139 ad Alexandrinos, 2; PG, 32, 584.

3. Jean Chrysostome, in Joan., t. VIII, p. 200.

4. Cf. par exemple la vie de saint Antoine, par saint Athanase.

nothéiste pût être un instant ébranlée ou compromise¹, il prenait plaisir à considérer les anges comme de puissants intercesseurs auprès de Dieu, les démons comme des ennemis contre lesquels il faut toujours lutter; et bien souvent, il est question dans ses œuvres de ces êtres supérieurs, dont l'influence peut être si grande sur notre vie morale.

a) Les anges sont des natures bienheureuses², qui habitent le ciel, avec les essences intelligibles (νοεραὶ οὐσίαι)³. On leur donne le nom d'esprits⁴, quoiqu'ils ne le méritent pas de la même manière que l'Esprit-Saint, qui diffère d'eux κατ' οὐσίαν⁵ : ils sont d'ailleurs invisibles aux yeux du corps, car ils demeurent étrangers à toutes les propriétés visibles, c'est-à-dire la couleur, la forme extérieure (σχῆμα), la grandeur; et ne peuvent être perçus que des yeux de l'âme⁶. C'est sans doute à cause de leur invisibilité qu'ils sont appelés ἀσώματοι⁷ ou ἄσχαρκοι δυνάμεις⁸. Mais ces expressions ne doivent pas être prises à la lettre : on sait que dans la terminologie d'Origène, elles n'excluaient pas l'existence d'un corps subtil, en quelque sorte immatériel par comparaison avec les corps grossiers que nous sommes habitués à considérer⁹. Didyme pense également que les anges ne sont pas tellement spirituels qu'ils ne possèdent ce corps céleste dont parle Origène : πνεύματά εἰσιν καθὼς πρὸς ἡμᾶς ἀσώματοι οὐ κληθέντες πνεύματα τοῦ θεοῦ, ... ἀλλ' ἄγγελοι λειτουργοὶ καὶ σώματα οὐρανία¹⁰. Ce corps, qui n'est ni lourd, ni passible¹¹, peut être comparé

1. J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 90 *supra*, qualifie au contraire de Polytheistische Neigungen? ce que Didyme enseigne sur les anges et les démons.

2. In Psalm., 1333 D.

3. In Proverb., 1625 D.

4. De Spir. S., 56, 1080 B.

5. In Psalm., 1524 D.

6. De Trin., III, 16, 873 AB.

7. De Trin., II, 7, 8, 589 A.

8. In Psalm., 1197 A.

9. Cf. J. Tixeront, La Théologie anténicéenne, p. 290.

10. De Trin., II, 4, 481 B.

11. In II Petr., 1773 A.

à celui de l'homme qui s'est élevé au-dessus des appétits charnels jusqu'à la perfection de l'esprit¹. Comme toutes les créatures de Dieu, les anges ont été faits libres, et c'est à cause du bon usage qu'ils font de leur liberté qu'ils demeurent dans leur état bienheureux² : aussi, de même que les hommes, ont-ils été sanctifiés³ ; ont-ils été jugés, bien loin d'être eux-mêmes pour nous des juges, des sanctificateurs, des rédempteurs, des créateurs⁴. Tous les anges ont la même φύσις, comme ils ont la même προσηγορία ; par contre, ils sont différents d'εἶδος et de μορφή⁵, et c'est sans doute à cause de ces différences qu'ils peuvent être groupés suivant plusieurs chœurs : Didyme nomme les anges, les principautés, les trônes et les dominations⁶, sans d'ailleurs attacher à ces désignations de valeur technique bien précise.

Mais les anges intéressent surtout Didyme en tant qu'ils s'intéressent aux affaires du monde visible. Les anges en effet prêtent leur secours aux hommes⁷, surtout aux saints⁸ : ceux-ci sont gardés par des anges lumineux, tandis que les méchants le sont par des anges de ténèbres⁹. Et le bon ascète a pour eux une dévotion simple et confiante : il les supplie de l'excuser, s'il a dû, pour répondre aux contes des hérétiques, insister sur la distance qui les sépare du Saint-Esprit : οἶδα δὲ σαφῶς, ὃ εὐδόκιμοι καὶ τὸ οὐράνιον φῶς κατοικοῦντες ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, ὅτι περ ὑμεῖς ὡς ἄμεμπτοι καὶ τέλειοι οὐκ ἤχθέσθητε ἐπὶ τοῖς λεχθεῖσι παρ' ἐμοῦ ἕνεκα τῶν κατὰ τὴν φύσιν οὐ κατὰ τὸ ἐπαινετὸν τῆς γνώμης ὁμοίων ὑμῶν ἄγγέλων¹⁰.

1. In Psalm., 1553 D ; cf. De Trin., III, 24, 937 B, Moyse et Aaron sont ἀγγέλων γείτονες.

2. De Spir. S., 12, 1045 A.

3. De Trin., II, 6, 6, 528 A.

4. De Trin., II, 4, 481 C.

5. Sacra Parallela, PG, 95, 1097 A.

6. De Spir. S., 6, 1038 AB ; 8, 1039 C ; 11, 1044 A. De Trin., III, 24, 937 C : les séraphins.

7. De Spir. S., 7, 1039 B.

8. In II Petr., 1772 C-1773 A.

9. Sacra Parallela, PG, 95, 1097 C.

10. De Trin., II, 7, 8, 588 B.

Comme preuve de sa bonne volonté, il leur demande de s'unir à lui pour louer l'ineffable Trinité; il invoque tour à tour Michel, le chef de la milice céleste, la bonne odeur de la toute puissante et toute sainte Triade; Gabriel, le serviteur de l'inénarrable Incarnation¹; mais aussi tous les autres anges; et il leur rappelle les innombrables chapelles, les fatigants pèlerinages où un peuple pieux aime à les prier². « A côté des églises, dit-il, on trouve encore des maisons de prière, consacrées à Dieu sous votre invocation, ô bienheureux chœurs des archanges, non seulement dans les villes, mais dans les bourgs, dans les propriétés, dans les champs; ornées d'or, d'argent ou d'ivoire; les hommes s'y rendent, allant dans des lieux très éloignés de ceux dont ils sont partis... ils ne redoutent pas, s'il le faut, de traverser la mer, et de faire un chemin de plusieurs jours, quelque difficile qu'il soit, afin d'éprouver votre bienveillance à leur égard et de participer davantage aux bienfaits de Dieu³. » Rien n'est plus intéressant que ces détails, qui nous font connaître la dévotion du peuple d'Alexandrie pour les anges : on voit combien grande était l'ardeur des fidèles, lorsqu'il s'agissait d'honorer ces protecteurs sacrés, d'abord plus facile que l'ineffable Trinité; et Didyme, en achevant sa prière, tient encore à leur demander en effet de présenter eux-mêmes à Dieu les supplications qu'il lui adresse pour lui-même, pour les siens, pour tous ses amis qui sont les orthodoxes, afin qu'ensemble, ils fassent un jour retentir le ciel du chant du Trisagion⁴. Peut-être une oraison si fervente aurait-elle déplu à un théo-

1. De Trin., II, 7, 8, 589 A.

2. Διὸ μετὰ τὰς ἐκκλησίας καὶ οἰκοὶ εὐκτήριοι τῷ θεῷ τῆς προσηγορίας ὑμῶν ἐπώνυμοι, ὃ εὐάρεστος ξυνορίᾳ ἀρχαγγέλων, οὐκ ἐν μόνασι ταῖς πόλεσιν, ἀλλὰ καὶ στενωποῖς ἰδίᾳ καὶ οἰκίαις καὶ ἀγροῖς ἰδρύνθησαν, χρυσῷ καὶ ἀργύρῳ ἢ καὶ ἐλέφαντι κοσμηθέντες· ἴασίν τε οἱ ἄνθρωποι καὶ εἰς τὰ ἁπωτέρω τῆς ἐνεγκαμένης αὐτοῦ χώρια τὰ ἔχοντα οἷον ὡς πρυτάνια ἐπιτευγμάτων τὰ εὐκτήρια προσβλημένα οὐκ ὀκνοῦντες καὶ πέλᾳγος διαλαβεῖν, ἣν δέοι, μακρὸν καὶ πολλῶν ἐφεξῆς ἡμερῶν ὁδὸν ἐσθ' ὅτε καὶ ἀργαλέαν ἐξανῡσαι, ὡς πειραθησόμενοι πλείονος εὐνοίας μὲν τῆς περὶ τὴν πρεσβείαν ἀπὸ ὑμῶν, μετουσίᾳς δὲ τῆς τῶν φιλοτιμουμένων ὑπὲρ τοῦ εὖ ἀγαθῶν παρὰ τοῦ θεοῦ.

3. De Trin., II, 7, 8, 589 B.

4. De Trin., II, 7, 8, 592 B-593 A.

logien : mais ici Didyme ne se montre pas théologien : dans ces lignes, c'est l'ascète alexandrin, le pieux et dévot chrétien, qui laisse parler son âme ; et l'on ne peut s'empêcher de quelque émotion, en retrouvant tant de fraîcheur et de simplicité à travers ces vieux textes.

b) Autant Didyme se montre plein de piété pour les anges bienheureux, autant le démon et les anges déchus excitent sa défiance et son indignation. Comme les anges, le diable est une créature de Dieu ; il est même sa première créature, *πρῶτον κτίσμα*¹ ; et il a été fait bon : c'est en vertu de sa liberté qu'il est tombé dans le mal² ; il n'était pas essentiellement mauvais³, mais, faillible et muable, comme tout ce qui a été fait⁴. Tandis que les anges persévéraient dans le bien, grâce à leur fidèle obéissance, il a mérité par son propre orgueil⁵, par son manque de sainteté (*ἀνόσιον*) et l'orientation mauvaise de sa volonté (*τὸ κακὸ βούλον τῆς προαιρέσεως*)⁶ d'être rejeté du ciel par les anges saints jusque dans les plus profonds abîmes, aux ténèbres immenses⁷. Aussi est-il devenu le père du mal, *ὁ ἀρχέκακος*⁸, l'ennemi de Dieu, *ὁ θεομισῆς*⁹. Comme les anges, il est lui-même *ἄσαρκος*¹⁰ : c'est un *πνεῦμα λεπτόν*¹¹ ; et comme les anges aussi, il exerce continuellement son action au milieu des hommes. Avec lui sont d'ailleurs beaucoup d'autres démons¹², dont il n'est que le chef ; ennemis invisibles des justes, qui doivent sans cesse lutter contre leurs attaques¹³.

1. De Trin., I, 17, 341 AB ; II, 6, 1, 508 B ; III, -2, 51, 804 D ; 32, 957 C ; Pseudo-Basile, Adv. Eunom. ; PG, 29, 693 A.

2. Contra Manich., 12, 1100 C.

3. Contra Manich., 4, 1092 B.

4. Contra Manich., 2, 1088 D.

5. De Trin., III, 32, 957 C.

6. De Trin., I, 17, 341 B.

7. De Trin., II, 27, 768 A.

8. De Trin., I, 20, 372 C ; Contra Manich., 12, 1100 C.

9. De Trin., III, 20, 897 B.

10. De Trin., II, 6, 13, 540 B.

11. In Job, 1121 B.

12. In Psalm., 1172 C.

13. In Psalm., 1557 A.

multiples sont les moyens de la séduction diabolique : à celui-ci, le démon présente la volupté comme naturelle ; à celui-là, les richesses comme un don de Dieu¹ ; le plaisir, la ruse, la flatterie, il n'épargne rien pour arriver à ses fins : il est comme la sangsue, dont parle l'auteur des Proverbes, et qui tue lentement, en prenant peu à peu tout le sang de ses victimes². Dans sa malice, il s'attaque surtout au juste³, et il n'a pas craint d'essayer son pouvoir sur le Sauveur lui-même, dont l'Incarnation ne lui avait d'ailleurs pas encore été révélée⁴. Cependant, toutes ces tentations peuvent avoir leurs résultats heureux, si elles sont patiemment supportées : Dieu les permet pour éprouver l'homme de bien, et l'empêcher de se reposer dans la jouissance des choses matérielles⁵.

Au reste, déjà par sa mort, le Sauveur a détruit la puissance du démon⁶. Peut-être un jour viendra-t-il où le démon lui-même se convertira et reprendra sa gloire primitive : les anges déchus, se souvenant de leur ancienne gloire, aspirent à la rédemption⁷ : au jour de la consommation finale, dans ce monde futur où l'on ne saurait trouver la place du démon⁸, ils seront enfin soumis au Christ, comme toutes les créatures, après avoir achevé l'expiation de leurs fautes volontaires⁹.

c) Anges et démons, voilà les habitants de ce monde invisible, avec lequel les hommes se trouvent en si constantes et si intimes relations. Les uns et les autres ne sont d'ailleurs que des créatures, le diable étant, par un hasard étrange, qui peut-être d'ailleurs n'est pas sans présenter cer-

1. In Proverb., 1637 C.

2. In Proverb., 1641 A.

3. In Proverb., 1633 C ; in Psalm., 1172 C.

4. De Trin., III, 20, 897 BC.

5. Sacra Parallela, PG, 96, 320 D-321 A.

6. In Psalm., 1437 B.

7. In II. Petr., 1759 B.

8. In Psalm., 1340 C.

9. In II Petr., 1770 BC.

tains avantages à l'apologétique de Didyme, la plus ancienne de ces créatures¹. Infiniment au-dessus de tous, se trouve la majesté divine : simple (ἀπλοῦς, οὐσία ἀπλή)²; immuable (ἄτρεπτος); sans aucune des qualités (ποιότης) qui appartiennent à la créature : sans corps (ἄσώματος)³, de manière qu'il ne saurait être borné ou limité par un lieu (ἀπερίγραφος καὶ τόπῳ ἀπεριόριστος)⁴, sans rien de sensible; car οὐδὲν αἰσθητὸν αἰεὶ ὑπάρχει⁵, supérieur même à toute créature intelligible (ἀνωτάτῳ πάσης νοεράς, ἔτι μὴν καὶ νοητῆς κτίσεως)⁶; sans grandeur, ἀμεγέθης⁷, une des expressions préférées de Didyme, et qu'on ne rencontre guère après lui que chez Cyrille d'Alexandrie⁸; tellement au-dessus de tout ce qui existe qu'on ne peut guère le définir que par des négations : ἄόρατος, καὶ σεραφικοῖς ὀφθαλμοῖς ἀπερίληπτος, λόγῳ καὶ τόπῳ ἀχώρητος, δυνάμει ἀμερῆς, ἀναφῆς, ἀμεγέθης, ἀβαθῆς, ἀπλατῆς, ἀνείδεος... φωτὸς οὐρανοῦ ὑπὲρ τὸ πολὺ φωτεινότερα, καὶ παντὸς ὕψους, ὅσον οὐκ ἔστιν εἰπεῖν ὑψηλοτέρα, καὶ παντὸς νοῦ ἀπείρῳ λόγῳ νοητικωτέρα⁹. Aussi toutes les images dont se sert la Bible pour parler de Dieu sont-elles à interpréter, et non à prendre au sens littéral¹⁰. Dieu est lumière : mais ce n'est pas l'œil, c'est la νόσις qui perçoit son éclat; Dieu est πνεῦμα : mais ce πνεῦμα est tout à fait différent du vent¹¹. En particulier, il faut écarter les anthropomorphismes, qui tendraient à ra-

1. On sait que les Ariens faisaient du Fils de Dieu la première créature. N'est-ce pas leur opposer un merveilleux argument que de donner au diable ce titre, d'après Job 40, 19?

2. Cf. De Spir. S., 35, 1064 B; in Psalm., 1560 C; Sacra Parallela, PG, 95, 1353 B.

3. De Trin., I, 16, 333 B; in Psalm., 1220 B, 1328 BC; in Joan., 1645 B.

4. Cramer, Catena, III, p. 291.

5. In I Joan., 1777 C.

6. De Trin., II, 1, 449 A.

7. De Trin., I, 16, 332 C; 27, 397 C; II, 1, 449 A; 452 C; 6, 16, 544 C; III, 40, 981 B; in Psalm., 1328 BC. Cf. Pseudo-Basile, Adv. Eunom., 4; PG, 29, 693.

C. On se rappelle que l'auteur de l'Adv. Ar. et Sabell. donne au contraire une μέγεθος à Dieu, Adv. Ar. et Sabell., 11; PG, 45, 1296 GD; cf. supra, p. 17

8. Cf. Mingarelli, PG, 39, 332 D, note 65.

9. De Trin., II, 1, 449 A.

10. Sacra Parallela; PG, 95, 1085 D.

11. In Joan., 1645 B.

baisser Dieu au niveau de l'homme : la colère de Dieu n'est pas une passion¹, car Dieu est sans passion (ἀπαθής)²; de même, il ne connaît pas la jalousie³; quand on dit qu'il se souvint de Noé, il faut se garder de conclure qu'il avait pu l'oublier, et l'on agira sagement en observant la règle : θεο-πρεπῶς ἀκουστέον⁴. Des expressions comme la face de Dieu et le dos de Dieu sont encore moins à entendre à la lettre : la face de Dieu représente son existence avant la création du monde et sa θεϊότης; son dos, la création et la Providence⁵. La droite et la gauche de Dieu ne sont aussi que des expressions du langage figuré : aussi peut-on dire indifféremment que le Fils est à la droite du Père⁶, ou que le Père est à la droite du Fils⁷. Dieu se trouve de la sorte tellement élevé au-dessus de la créature, qu'il est supérieur même aux appellations les plus générales et les plus universelles. Des termes, comme celui d'οὐσία, ne sauraient lui être appliqués sans restriction : en réalité, Dieu est ὑπερούσιος et προούσιος⁸; et lorsqu'il arrive de parler de son οὐσία ou de sa φύσις, il ne faut pas oublier qu'elle est une ὑπερούσιος οὐσία⁹, une ὑπερούσιος φύσις¹⁰. Il en résulte, comme une conséquence nécessaire, que Dieu est dans son essence inconnaissable à ses créatures : il échappe même aux anges¹¹, même aux archanges¹², et rien ne peut être dit de lui que κατὰ χρηστικῶς¹³, par mé-

1. In Psalm., 1176 C.

2. De Trin., II, 8, 1, 608 B.

3. De Trin., I, 8, 276 C; 32, 425 B.

4. In Genes., 1113 B.

5. In Exod., 1116 A.

6. Psalm., 109, 1.

7. Psalm., 15, 8. Cf. De Trin., I, 26, 392 C; in Psalm., 1232 ABC; in Ac. Apost., 1657 C-1660 B.

8. De Trin., II, 4, 484 A.

9. De Trin., III, 2, 47, 804 C; 17, 877 B.

10. De Trin., II, 8, 1, 600 C; cf. I, 9, 284 A.

11. De Trin., II, 4, 481 A. Cf. Alexandre d'Alexandrie, Ep. Encycl., ap. Théodoret, HE, I, 4, 19.

12. De Trin., I, 36, 440 A.

13. De Spir. S., 38, 1066 A.

taphores et par images¹. La conclusion de tout ceci est que τὸ αἰτίας τῶν ὑπὲρ πᾶσαν αἰτίαν καὶ νόησιν ἀποδιδόναι τολμηρόν. τὸ δὲ θαυμάζειν τὸ θεῖον... ἀσφαλές², et que la seule connaissance que nous puissions avoir de Dieu est celle qui repose sur l'Écriture : ἐκεῖνα μόνον ἀσφαλές ἅπερ πρὸς τὰ μέτρα ἡμῶν ἐδίδαξαν αἱ γραφαί³, parce qu'elle est un don de Dieu lui-même.

Un Dieu placé si haut n'est cependant pas sans exercer son action sur le monde. Il est au contraire éternellement actif (ἐνεργής), et toutes ses pensées sont des actes : οὗ αἱ νοήσεις ποιήσεις εἰσὶν⁴; son esprit court toujours : νοῦν ἀεὶ θέοντα⁵; il est constamment en mouvement, ἀεικινήτος⁶.

Une action si ininterrompue s'exerce en faveur de l'univers qu'il a créé, et qu'il gouverne par sa Providence : préoccupé des moindres détails de la sanctification et du salut des hommes, comme des phénomènes physiques qu'il dirige suivant un cours régulier : aussi peut-on le prier pour lui demander la crue du Nil, ou une récolte abondante, aussi bien que le don de la paix dans l'Église, la disparition des ambitions intéressées, la vie éternelle à tous les croyants⁷. C'est ainsi dans la vie simple de la piété que se réconcilient ces affirmations en apparence si diverses; que la Divinité, inaccessible à l'effort de l'intelligence, et presque inconnaissable pour la créature, se trouve être plus rapprochée de nous qu'aucune autre réalité et prendre dans notre existence quotidienne la place privilégiée.

Ces idées sur la transcendance de Dieu n'étaient pas plus des inventions de Didyme que la doctrine des anges et des démons. Le catéchète Alexandrin devait les unes et les autres à Origène, qui avait, lui aussi, exprimé en termes

1. De Trin., I, 15, 308 A.

2. De Trin., I, 9, 281 B.

3. De Trin., II, 5, 505 A.

4. De Trin., I, 8, 277 B.

5. De Trin., II, 7, 3, 565 C.

6. De Trin., II, 8, 1, 609 A.

7. De Trin., II, 27, 768 BC.

saisissants la grandeur infinie de Dieu au-dessus des créatures¹. Il est seulement remarquable que Didyme insiste davantage que ses contemporains, saint Athanase² par exemple, sur ce point : peut-être voulait-il combattre la croyance des ascètes égyptiens, dont nous parle Socrate³, qui ne pouvaient se représenter Dieu sans yeux, sans oreilles et sans mains, et qui, le cas échéant, étaient prêts à défendre leur opinion, avec un bon gourdin au poing, contre les raisonnements de leurs adversaires. Peut-être aussi est-ce à cause de l'inaccessible transcendance de Dieu qu'il est amené à appuyer sur le rôle des anges, et à leur attribuer, dans sa piété, la place importante que nous leur avons reconnue.

1. De principiis, I, 1, 5; PG, 11, 124 A; Contr. Cels., VII, 42-51.

2. Cf. Athanase, Contra Gentes, 2, 35-38; Basile, Adv. Eunom., I, 12-12, emploie au contraire des expressions qui rappellent celles de Didyme. N'était-ce pas parce que l'un et l'autre avaient à combattre la doctrine, assez terre à terre, d'Aetius et d'Eunomius?

3. Socrate, HE, VI, 7.

CHAPITRE VI

DIDYME ET LA BIBLE

Après avoir étudié les divers points de l'enseignement de Didyme, nous avons à nous demander à quelles sources ont été puisées ces doctrines, et quels sont les maîtres du catéchète alexandrin. La plus importante de ces sources est, sans contredit, l'Écriture Sainte : c'est à la Bible que Didyme demande le meilleur de son inspiration, non seulement dans ses commentaires qui embrassent presque tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testaments, mais encore dans ses écrits dogmatiques, où il se laisse aller, parfois sans raison, à citer d'interminables fragments du texte sacré¹, et à en donner d'aussi longues explications que s'il n'avait pas d'autre but à se proposer. Dès les premiers jours, et parmi ses contemporains, la connaissance approfondie qu'il avait de l'Écriture, était un sujet d'admiration : Jérôme le cite comme le modèle de la science biblique, à côté de Cicéron, d'Aristote, de Platon, d'Aristarque, d'Origène, les maîtres incontestés de l'éloquence, de la logique, de la sagesse, de l'érudition, de l'étendue des connaissances²; et il nous apprend que son voyage d'Alexandrie eut pour principal motif son désir de voir Didyme, et de lui demander la solution des doutes qu'il avait sur toutes les parties de la Bible³. De fait, toute l'argumentation théologique de Didyme est empruntée aux

1. Cf. de Trin., II, 14, 745 A ss.

2. Jérôme, Ep. 50 ad Domnionem, 1; PL, 22, 513.

3. Jérôme, Comment. in Epist. ad Ephesios, Prologus; PL, 26, 440.

livres de l'Ancien et du Nouveau Testaments : le raisonnement philosophique, ou l'appel à l'ancienne tradition ecclésiastique¹ ne tiennent chez lui aucune place : au texte scripturaire seul, ou presque seul, est demandé l'argument qui doit abattre l'hérésie, et établir la vérité de la foi orthodoxe. Il n'est peut-être pas un écrivain chrétien du iv^e siècle qui fasse si large la part de la Bible. Et cependant Didyme n'est pas un disciple obstiné de la lettre : il n'apporte jamais les scrupules d'un saint Basile de Césarée par exemple², pour employer une locution ou une formule qu'il n'aurait pas rencontrées dans l'Écriture. Mais il aime le livre qui a été l'aliment de sa piété et de toute sa vie religieuse ; il le connaît par cœur, à ce point qu'on s'étonne de voir un aveugle comme lui, multiplier avec autant d'exactitude les références et les citations ; il pense et il écrit avec la pensée et les expressions des auteurs sacrés. On ne saurait avoir de son œuvre une idée complète, si l'on n'apportait un soin particulier à rechercher ce qu'il pense de la Bible, la manière dont il en apporte le texte, les principes sur lesquels il fonde son interprétation.

a) La Bible est le livre saint par excellence, le livre inspiré de Dieu. Didyme ne s'explique pas sur les qualités de cette inspiration, pas plus que ne l'avaient fait d'ordinaire ses prédécesseurs, ou que ne le faisaient ses contemporains ; il se contente de l'affirmer aussi fortement que le permettent les ressources de son vocabulaire. **Ἡ** Écriture, **ἡ** γραφή, αἱ γραφαί, αἱ ἁγίαί γραφαί, τὰ λόγια³, ἡ θεολογία⁴, etc... est **θεία** καὶ πνευματική⁵, **θεόπνευστος**⁶, **θεοπαράδοτος**⁷, **θεόχρηστος**⁸ ; et les

1. Cf. supra, p. 145. On a remarqué que Didyme n'invoque jamais l'autorité des conciles du iv^e siècle.

2. Cf. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium*, p. 136-137.

3. De Trin., II, 6, 21, 553 B.

4. De Trin., I, 26, 389 B.

5. De Trin., I, 16, 337 D.

6. De Trin., I, 18, 348 B.

7. De Trin., I, 15, 300 B.

8. De Trin., I, 18, 344 B.

écrivains sacrés sont σφόδρα προσομιλήσαντες τῷ θεῷ πνεύματι¹. De là les épithètes honorifiques qui accompagnent si souvent leurs noms, ou qui introduisent les citations de leurs œuvres : αἰδιδίμος², θεσπέσιος³, ἀείμνηστος καὶ πολύχειρος⁴, ἱεροκήρυξ⁵, ἱεροφάντης⁶; ὁ πολὺς οὗτος καὶ ἀληθὴς ἐξηγητής⁷, etc... A force d'être répétés, ces mots finissent par devenir de simples procédés de style; il faut cependant noter qu'ils répondent, dans l'esprit de Didyme, à une réalité : le fait de l'origine divine des Écritures. Origène avait jadis insisté sur cette origine divine, qui faisait des livres de l'Ancien et du Nouveau Testaments des ouvrages à part⁸ : si Didyme est beaucoup moins curieux que son maître de rechercher les modalités de l'action divine, il reste, comme lui, attaché fermement au principe de l'inspiration totale des livres saints.

L'inspiration s'étend à l'Ancien comme au Nouveau Testament : aussi ne diffèrent-ils pas l'un de l'autre καθ' ὑποκείμενον mais seulement ἐπινοία⁹. Ils n'en sont pas moins à distinguer avec soin, comme la figure (τύπος) et la vérité¹⁰. L'Ancien Testament n'est qu'une tente, une demeure provisoire, destinée à protéger la vie religieuse de l'humanité, jusqu'à la venue du Christ¹¹; il a passé, du jour où les Évan-

1. De Trin., I, 18, 353 A.

2. De Trin., I, 25, 377 C.

3. De Trin., I, 15, 296 B.

4. De Trin., III, 25, 940 C.

5. De Trin., II, 6, 22, 553 B.

6. De Trin., I, 19, 364 A.

7. De Trin., I, 27, 401 A.

8. Cf. A. Zöllig, Die Inspirationslehre des Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte, Freiburg, 1902; p. 7 ss., 58 ss.

9. In II Cor., 1708 A. Si Didyme insiste sur l'inspiration de l'Ancien Testament et montre qu'il est aussi divin que le Nouveau par son origine, c'est sans doute en opposition avec la doctrine manichéenne qui attribuait au principe du mal la loi de Moïse et les prophéties de l'Ancienne Alliance; cf. in Act. Apost., 1664; in II Cor., 1708 A; De Spir. S., 45, 1072; cf. E. Mangelot, L'inspiration de la Sainte Écriture (Extrait de la Revue des sciences ecclésiastiques et la Science catholique, mai 1907), p. 14 du tirage à part.

10. De Trin., II, 10, 637 C; cf. in Job, 1121 A.

11. In Psalm., 1305 AB.

giles ont été enseignés, car sa doctrine est moins claire que celle du Nouveau Testament : ἡ αὐτὴ διδασκαλία τῶν δυῶν διαθηκῶν, ὅτε μὲν κεκαλυμμένως, ὅτε δὲ γύμνως γέγονεν¹ : aussi le Testament spirituel (ἡ ἐν πνεύματι) a-t-il πλεονα δόξαν², que l'autre ; τὸ αἰὲν νέον, καὶ οὐκ εἰς γῆρας ἀποκλίνον σωτήριον κήρυγμα est infiniment supérieur au πρεσβύτερος νόμος³. C'est particulièrement sur la Trinité que se révèle l'insuffisance de l'ancienne Loi : de ce mystère elle ne parle jamais que μυστικῶς⁴, ἐν ἀπορρητῷ⁵, διὰ κρυφίων⁶ ; seul le psaume 109 est dit contenir la doctrine trinitaire ἐμφανῶς μᾶλλον ἢ αἰνιγματωδῶς⁷. Cependant, si grande que soit la supériorité de la Loi nouvelle sur la Loi ancienne, il faut se garder de l'exagérer : ce ne sont pas tous les commandements de l'Ancien Testament qui ont été remplacés, à l'avènement du Christ : un grand nombre sont destinés à durer toujours, le respect dû aux parents, par exemple ; seuls les préceptes figuratifs ont passé⁸. Et dans les questions plus obscures, si les écrivains du Nouveau Testament ont été δ'ἄψευδεις ὑποφῆται θεοῦ par rapport aux prophètes⁹, ceux-ci, tout en vivant dans l'ombre, n'ignoraient pas la vérité dont elle était le symbole : εἰ γὰρ καὶ κατὰ σκίαν ἐδίευν οἱ προφῆται, ἀλλ' οὐκ ἠγνόουν τὴν ἀλήθειαν, ἧς αὐτὴ σύμβολον¹⁰ ; ils étaient instruits de toutes les choses nécessaires¹¹, et l'on remarque en particulier que le Psalmiste τὸ ἀπόρρητον τοῦτο μυστήριον τῆς οἰκονομίας... καὶ καλύπτων μᾶλλον ἢ ἀγνοῶν, καὶ ἀγνοῶν μᾶλλον ἢ καλύπτων¹². Didyme aime à mettre en relief cette préparation évangélique dans l'Ancienne Loi : ce ne sont

1. In II Cor., 1708 A.

2. In II Cor., 1696 A.

3. De Trin., I, 7, 272 B.

4. De Trin., I, 15, 312 A ; II, 5, 508 A ; 6, 22, 553 C ; 7, 3, 565 AC.

5. De Trin., II, 14, 697 A ; 705 A.

6. De Trin., II, 6, 22, 556 A ; 19, 732 A.

7. De Trin., II, 11, 652 A.

8. In I Joan., 1782 B.

9. De Trin., I, 19, 364 AB.

10. In Psalm., 1333 D.

11. De Trin., II, 11, 652 A.

12. De Trin., III, 6, 844 B.

pas seulement les psaumes qui ont presque tous un sens messianique, et préfigurent l'Incarnation du Verbe¹ : Isaïe a prophétisé sur l'Église, et sur tout ce qu'elle enseigne²; si le sacrifice offert par Job est le type du sacrifice du Christ, c'est que οὐκ ἀμύητος ἦν ὁ Ἰὼβ τῆς τοῦ σωτῆρος ἐπιδημίας³. Il est vrai que le même Job ignorait ce qui concerne la résurrection des morts : telle est du moins l'opinion ἀληθεστέρα, l'opinion inverse, soutenue par quelques interprètes, étant seulement πῖθανή⁴. Ces idées sur les rapports des deux Testaments ne sont pas particulières à Didyme : il les a empruntées aux vieux maîtres d'Alexandrie, à Clément et à Origène, à ce dernier surtout qui est le véritable maître de son esprit⁵.

b) Le canon scripturaire de Didyme ne présente pas de grandes particularités; et nous n'avons pas à nous en étonner, puisque à la fin du iv^e siècle la liste des livres inspirés était à peu près fixée d'une manière définitive et uniforme. Les livres canoniques sont δεδημοσιευμένοι⁶, et ils s'opposent aux apocryphes, ἀπόκρυφοι, qui ne doivent pas être reçus. Peut-être y a-t-il encore une troisième série d'écrits, qui tout en n'étant pas dans le canon sont cependant publics : licet publicetur, non tamen in canone est⁷. Cette dernière explication s'applique à la secunda Petri, qui est, de fait, le seul livre biblique au sujet duquel l'opinion de Didyme soit difficile à préciser. Dans le De Trinitate, Didyme cite très souvent cette épître comme l'œuvre de Pierre⁸, bien qu'il lui arrive peut-être de mentionner la première lettre d'une ma-

1. In Psalm., 1164 B, etc.

2. De Trin., II, 10, 644 A.

3. In Job, 1121 A.

4. In Job, 1140 B.

5. Cf. J. Tixeront, La théologie anténicéenne, p. 281.

6. In Act. Apost., 1699 C. Cf. C. R. Gregory, Einleitung in das Neue Testament, Leipzig, 1909, p. 377.

7. In II Petr., 1774 A.

8. Cf. De Trin., I, 15, 304 B; 313 B; 29, 416 A; 32, 429 B; II, 1, 453 A; 6, 3, 512 C; 10, 644 C; 12, 688 A.

nière absolue¹; mais dans l'Enarratio in Epistolas canonicas, il écrit : non igitur ignorandum praesentem Epistolam esse falsatam; quae licet publicetur, non tamen in canone est². Une telle contradiction n'a pas été sans embarrasser les commentateurs, depuis Mingarelli³ et Ch. Lücke⁴, jusqu'à J. Leipoldt⁵. Il est assez vraisemblable qu'on ne doit pas tenir grand compte de la donnée incertaine de l'Enarratio : ce commentaire, nous l'avons vu, a bien des chances de représenter souvent une pensée étrangère à celle de Didyme. Il est peu naturel de supposer avec J. Leipoldt que Didyme a parlé avec plus de liberté et de critique dans le commentaire qui n'était pas destiné aux laïcs, que dans les écrits dogmatiques, œuvres de vulgarisation destinées au grand public; le De Trinitate emploie trop souvent la secunda Petri pour ne pas représenter la pensée définitive de Didyme à l'égard de cette lettre.

Aucune hésitation n'est possible à propos des autres livres de l'Ancien et du Nouveau Testaments. Si Didyme ne cite jamais les Macchabées, Judith, et Esther⁶, ce n'est pas qu'il les rejette du canon; c'est seulement qu'il n'a pas l'occasion de les utiliser dans ses controverses doctrinales; par contre, il apporte des textes des autres deutérocanoniques; de Baruch, qu'il dit ne former qu'un livre avec Jérémie⁷; des fragments grecs de Daniel : le cantique des trois enfants⁸, et l'histoire de Suzanne⁹; de la Sagesse de Salomon, citée comme l'œuvre de ce roi¹⁰; de l'Ecclésiastique écrite par le

1. Cf. De Trin., III, 23, 936 C.

2. In II Petr., 1774 B.

3. Mingarelli, De Didymo commentarius, PG, 39, 212; — Cf. 304-306, note 41.

4. Ch. Lücke, Vindiciae Didymianae, PG, 39, 1741 D-1744 C.

5. J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 56-57; cf. E. Jacquier, Histoire des livres du Nouveau Testament, III, Paris, 1908, p. 296.

6. A. L. Mingarelli, De Didymo commentarius, PG, 39, 172 A.

7. De Trin., I, 27, 397 CD.

8. De Trin., I, 32, 429 C.

9. De Trin., II, 11, 652 CD; 653 A.

10. De Trin., I, 15, 316 A; II, 6, 9, 536 A; de Spir. S., 54, 1079 B.

très sage fils de Sirach¹. Du Nouveau Testament, il mentionne le verset Joan., 5, 4 sur l'ange de Bethesda²; mais naturellement, il n'a pas le verset des trois témoins³.

A côté des livres canoniques, Didyme reçoit encore quelques apocryphes de l'Ancien Testament : la prière de Manassé, dont il apporte des citations à deux reprises⁴, et le troisième livre d'Esdras⁵. Par contre, il rejette, tout en les mentionnant, la Leptogénèse⁶, l'Assomption de Moïse⁷, et un apocryphe d'Hénoch⁸. L'autorité du Pasteur d'Hermas est une fois invoquée⁹, et l'on n'a pas à s'en étonner quand on se rappelle l'autorité très grande dont ce livre a toujours joui dans la communauté d'Alexandrie¹⁰.

On trouve enfin un certain nombre d'Agrapha, dont il n'est pas sans intérêt de relever les plus importants. Didyme rapporte explicitement au psaume 9 la phrase : καὶ προσκυνήσω σε, κύριε, ἡ ἰσχύς μου¹¹ qui est également citée dans Épiphanie¹². Ailleurs, il mentionne comme écriture : οὐδεὶς δύναται πνεῦμα ἅγιον λαβεῖν ἢ παρὰ κυρίου¹³, que l'Anchoratus d'Épiphanie paraît rattacher à la première aux Corinthiens, 12, 3¹⁴. De Trin. III, 22, 917 C, il attribue au Christ ces deux paroles : ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτὶ ἔρχεται ἡ τελευταία ἡμέρα¹⁵; et : οὐκ ἔσται ἐν νυκτὶ ἵνα ἡ ἡμέρα ἐν σκοτίᾳ ὑμᾶς καταλάβῃ; qui sont à rapprocher de la première aux Thessaloniciens, 5, 2 et 4, et

1. De Trin., III, 3, 816 A.

2. De Trin., II, 14, 708 A.

3. A. L. Mingarelli, de Didymo commentarius; PG, 39, 172.

4. De Trin., III, 21, 908 B; 35, 965 A.

5. De Trin., II, 23, 744 C; cf. Pseudo-Bas., Adv. Eunom., 5; PG, 29, 757 AB, qui cite le même texte, III Esdr. 4, 36, avec un sens d'ailleurs différent.

6. In I Joan., 1793 A.

7. In Jud., 1815 A.

8. In Act. Apost., 1669 C.

9. In Job, 1141 B.

10. Cf. F. X. Funk, Patres Apostolici², Tübingae, 1901, p. cxxiii sqq.

11. De Trin., I, 33, 432 C.

12. Épiphanie, Anchoratus, 50.

13. De Trin., II, 4, 500 B.

14. Cf. Épiphanie, Anchoratus, 69; PG, 43, 144 A.

15. Cf. A. Resch, Agrapha² (TUNF, XV, 3-4), Leipzig, 1906; agr. 101, p. 146.

qu'on retrouve avec la même attribution chez Épiphane¹. A une άλλη γραφή εἰσαγούσα ἀγγέλους est rattachée la doxologie : σὴ ἐστὶν ἡ δόξα, σὸν ἐστὶ τὸ κράτος, σὴ ἐστὶν ἡ δύναμις, σὴ ἐστὶν ἡ ἰσχὺς, que l'on peut comparer aux dernières paroles de l'oraison dominicale dans un certain nombre de manuscrits : ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ βασιλεία, καὶ ἡ δύναμις, καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν². C'est encore comme écriture qu'est citée la formule εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς³, assez analogue au passage de l'ὕμνος ἑωθινός : σὺ εἶ μόνος κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς⁴. Il faut rattacher à la première aux Corinthiens, 11, 19, la parole mise sur les lèvres du Christ De Trin. III, 22, 920 A : ἔσονται ἐν ὑμῖν αἰρέσεις καὶ σχίσματα⁵; et à la lettre aux Philippiens, 3, 20, l'explication proposée par certains commentateurs de II Cor., 12, 2; 1725 B : ὥσπερ ἐπὶ γῆς τις περιπατῶν ἐν οὐρανῷ τὸ πολίτευμα ἔχει δύναται, etc...⁶. Une dernière formule attribuée au Sauveur, in Psalm., 1488 D : ὁ ἐγγὺς μου ἐγγὺς τοῦ πυρός· ὁ δὲ μακρὰν ἀπ' ἐμοῦ μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας est à première vue assez difficile à comprendre. Lightfoot⁷ et F. X. Funk⁸ la rapprochent d'Ignace d'Antioche, Smyrn., 4, 2 : ὁ ἐγγὺς μαχαίρας ἐγγὺς θεοῦ; et de Grégoire de Nazianze, qui, Ep. 20, ad Caesar.; PG, 37, 54, place dans la bouche de Pierre la parole : κάμνουσα ψυχὴ ἐγγὺς ἐστὶ θεοῦ; et la cite une seconde fois, Orat. 17, 5; PG, 35, 971, d'une manière anonyme, mais dans un contexte où il est question de Pierre⁹. La véritable origine de la formule de Didyme se trouve dans Origène, Homil. in Jerem., 20, 3 (ed. Bened., III, 280) : Legi alicubi quasi Salvatore dicente,

1. Cf. Epiphane, Anchoratus, 21; PG, 43, 26 C; Haeres., 69, 44; PG, 42, 767 A.
2. De Trin., III, 21, 913 A; cf. Matth. 6, 13. Cf. Epiphane, Anchoratus, 37.
3. De Trin., II, 7, 8, 589 A.
4. Lignes 26-28; ap. H. B. Swete, The Old Testament in Greek III, p. 833.
5. Cf. A. Resch, Agragha²; agraph. 75, p. 100-101.
6. Cf. Ep. ad Diogn. V, 9; éd. Funk, PA², I, p. 398, 13; — Origène, in Psalm.; PG, 12, 1212 A; 1604 C; in Ep. ad Roman., PG, 14, 875 D.
7. Lightfoot, The Apostolic Fathers II, 1^a (1889), p. 299.
8. F. X. Funk, Patres Apostolici², p. 279.
9. Cf. Elias Cretensis, Commentar.; PG, 36, 895.

et quaero sive quis personam figuravit Salvatoris, sive in memoriam adduxit, an verum sit hoc quod dictum est. Ait autem ipse Salvator : qui juxta me est juxta ignem est; qui longe est a me, longe est a regno; et son explication, que J. H. Ropes¹ ne donne pas encore, a été proposée par A. Resch² : il est à peu près certain que πυρός est une mauvaise lecture de πατρός, faite d'abord par Origène, et empruntée à Origène par Didyme. Le logion aurait alors le même sens que la parole johannique, 14, 6 : οὐδεις ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ; et la seconde partie, μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας, trouverait un parallèle satisfaisant dans Marc, 12, 34. Il est possible qu'un certain nombre de ces agrapha proviennent d'exemplaires des Septante plus complets que les nôtres : ce serait par exemple le cas de l'addition au psaume 93. On aura remarqué en tout cas le rapport étroit qu'il y a dans ces citations extra-bibliques, entre Didyme et Épiphane : sans tirer encore aucune conclusion de ce rapprochement, on peut du moins le noter avec intérêt.

c) Le texte biblique de Didyme est naturellement celui des Septante. Selon toutes les vraisemblances, Didyme ne savait pas l'hébreu, et aurait été incapable de recourir au texte original. Deux ou trois fois seulement, il en appelle à l'autorité de l'original hébraïque : De Trin. III, 3, 825 C, il s'agit du fameux passage des Proverbes, 8, 22, pour lequel il propose la traduction : κύριος ἐνόσσευσέ με⁴, comme plus exacte que la version d'Aquila : κύριος ἐκτίσαστό με; de Spir. S., 15, 1047 B; il corrige le verset d'Amos, 4, 13 : et annuntians in omnes homines Christum suum, en rappelant que

1. J. H. Ropes, Die Sprüche Jesu, TU, XIV, 2 (Leipzig, 1896), p. 122.

2. A. Resch, Agrapha²; agraph. 150, p. 185.

3. Cf. Mingarelli, PG, 39, 432 CD, note 94.

4. K. Holl, ZKG, XXV (1904), p. 386, se fonde sur cet exemple pour dire que Didyme connaissait l'hébreu, et l'opposer en cela à Grégoire de Nysse. Il est remarquable que la même traduction, et le même rappel du texte d'Aquila se trouvent en termes analogues dans Épiphane, Adv. Haeres., 69, 25; PG, 42, 241 B; cf. Anchoratus 44; PG, 43, 96 BC.

l'hébreu porte : *Annuntiat in hominem loquelam suam*¹. Une autre fois enfin, il emploie pour citer le psaume 10 la numérotation hébraïque, bien que partout ailleurs ce soit la numérotation grecque qui soit en usage². Ces quelques faits ne sauraient témoigner en faveur de la science linguistique de Didyme; et lorsque in Psalm., 1297 D, il parle de ceux qui savent exactement l'hébreu, il nous laisse voir avec évidence qu'il ne se range pas parmi eux. Très souvent, il est vrai, il donne l'interprétation des noms propres qu'il rencontre sur son chemin³ : c'était là un usage courant, et depuis longtemps on avait songé à composer des onomastica, capables de fournir aux ignorants toutes les étymologies dont ils avaient besoin; Didyme a dû s'inspirer d'un ouvrage de ce genre, et peut-être même de celui de son maître Origène⁴.

Mais si Didyme ignorait l'hébreu, il ne s'en préoccupait pas moins d'apporter un texte grec aussi exact que possible : c'est merveille de voir cet auteur aveugle se soucier des minuties de la critique textuelle avec un soin qu'il devait sans doute à l'exemple d'Origène. Pour l'Ancien Testament, il compare souvent entre eux divers manuscrits des Septante⁵ et utilise à l'occasion les versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion.

1. Déjà Vallarsi, PG, 39, 1047 D, note 33, voyait dans cette explication l'œuvre de saint Jérôme. Il est permis de penser que Jérôme a pu en effet modifier ici, comme ailleurs, le texte de Didyme.

2. De Trin., I, 31, 424 B.

3. Cf. la liste minutieuse de ces interprétations onomastiques dans J. Leipoldt, *Didymus der Blinde*, p. 47, note 7.

4. Sur l'emploi possible par Didyme d'un onomasticon, cf. A. Ehrhard, *Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung*, Freiburg, 1900, p. 334; cité par Th. Schermann, *Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius*, München, 1902, p. 79, note 1.

5. Cf. par exemple à propos du Psaume 93, 19 : *Unde et his, qui hoc beneficium fuerat consecutus, eum praedicans loquebatur* : « Domine secundum multitudinem dolorum meorum in corde meo, consolationes tuae laetificaverunt cor meum », sive « dilexerunt animam meam ». Utrumque enim scriptum esse in diversis exemplaribus invenitur »; ou du Psaume 142, 10 :

a. De Spir. S., 28, 1058 B; — B : αἱ παρακλήσεις σου ἡγάπησαν τὴν ψυχὴν μου. ἡγαπήσαν : ευφραναν : B^b (?R)T ευφραναν N^{ca}. A(?)R; — ψυχὴν : καρδίαν : N^{*}.

La critique textuelle du Nouveau Testament n'échappe pas non plus à l'attention de Didyme. Il est particulièrement intéressant d'insister sur un certain nombre de passages dont Didyme déclare qu'ils ont été l'objet d'altérations de la part

Dicitur in Psalmis ad Dominum : Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam. Scimus autem in quibusdam exemplaribus scriptum esse : Spiritus Sanctus tuus^b. Les Hexaples sont plusieurs fois citées, ainsi sur le Psaume 26, 1 : ἐν τισιν περιέγραπται· ψαλμὸς τοῦ Δαβὶδ πρὸ τοῦ χρισθῆναι. Ταύτην ἐν τῷ ἑξαπλῷ τὴν ἐπιγράφην οὐκ ἔστιν εὐρεῖν, ἀλλ' ἐν ἐνίοις ἀντιγράφοις^c; sur le Psaume 23, 1 : ἐν ἐνίοις ἀντιγράφοις εὗρον· τῆς μιᾶς τῶν σαββάτων^d· ἐν δὲ γε τῷ ἑξαπλῷ τοῦτο οὐ προσκεῖται^e. Les trois, c'est-à-dire Aquila, Symmaque et Théodotion, sont une fois invoqués contre les Septante : ils lisent au Psaume 49, 1 : ἰσχυρὸς θεὸς λαλήσας ἐκάλεσεν τὴν γῆν^f. Mais Symmaque est très souvent cité seul et Didyme paraît avoir eu son autorité en particulière estime.

In Job, 13, 11; 1149 A : ὁ δὲ Σύμμαχος : Μὴ κρύψῃ πρόσωπον αὐτοῦ δυσωπηθήσεσθε ; μὴ οὐχὶ ἡ κίνησις αὐτοῦ πτόησει ὑμᾶς^g.

In Psalm. 5, 9; 1172 C : Ἀντὶ τοῦ κατεύθυνον, ὁ Σύμμαχος ὁμάλιστον εἶρηκεν; cf. Jérôme, Ep. 106 ad Sunniam et Fretelam 4; PL, 22, 839; — Théodoret, in Psalm.; PG, 80, 897 D; Field, Hexaplorum quae supersunt, II, 92.

In Psalm. 16, 10; 1240 B : διὸ ὁ Σύμμαχος· τῷ στέατι αὐτῶν ἀπεφράγησαν. Field, Hexaplorum, II, 108.

In Psalm. 17, 36; 1260 C : Σύμμαχος δὲ ἐξέδωκεν· καὶ τὸ ὑπακούειν με αὐξήσει με. Field, Hexaplorum, II, 112 : τὸ ὑπακούειν σοι.

In Psalm. 22, 6; 1293 D : ἀντὶ τοῦ εἰς μακρότητα ἡμερῶν, εἰς μῆκος χρόνου, ὁ Σύμμαχος. Cf. in Psalm. 92, 5; 1501 D. Field, Hexaplorum, II, 121.

In Psalm. 39, 8; 1353 B : Ἀκύλας δὲ καὶ Σύμμαχος « τὸ εἰλημά » φασιν. Théodoret, in Psalm., PG, 80, 1157 A; Field, Hexaplorum, II, 151, note ici des variantes entre les divers auteurs : ἐν εἰλημάτῃ serait la leçon d'Aquila; Symmaque aurait lu : ἐν τῷ τεύχει τοῦ ὀρισμοῦ σοῦ.

In Psalm. 67, 30; 1448 C : Ὁ δὲ Σύμμαχος ἔφη· Διὰ τὸν ναόν σου τὸν ἐπάνω τῇ Ἱερουσαλήμ. Field, Hexaplorum, II, 204; Théodoret, in Psalm., PG, 80, 1393 C.

In Psalm. 68, 6; 1452 C : Ὁ δὲ Σύμμαχος· « τὴν ἀπειρίαν μου » ἐξέδωκεν. Field, Hexaplorum, II, 205.

In Psalm. 107, 11; 1536 B : Οὕτω γὰρ ἡρμήνευσεν ὁ Σύμμαχος εἰπὼν· εἰ μὴ συ, ὁ θεὸς ὁ ἀποβαλόμενος ἡμᾶς. Field, Hexaplorum, II, 265.

b. De Spir. S., 53, 1078 A; — B : τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον; — αγιον : αγαθον N^oRT. — Cf. in Psalm., 1172 C, 1181 A, 1293 D, 1304 B, 1388 D.

c. In Psalm., 1304 B; — U : ψαλμος τῷ Δαβὶδ; N ARTB τοῦ Δαυειδ; om. ψαλμος. La même remarque est aussi attribuée à Théodoret, in Psalm.; PG, 80, 1048 CD. Cf. Field, Hexaplorum quae supersunt, II, 124.

d. In Psalm., 1293 D; — BARU : τῆς μιᾶς σαββάτων; om. N; cf. Field, Hexapl., II, 121.

e. In Psalm., 1388 D; — LXX (BNART) : θεὸς θεων κυριος ἐλαλησεν καὶ ἐκαλεσεν τὴν γῆν. Cf. Théodoret, in Psalm.; PG, 80, 1229 B; — Field, Hexaplorum, II, 172.

f. LXX (B) : εἰ δὲ καὶ κρυφὴ προσωπα θαυμασεσθε, ποτερον οὐχὶ δεῖνα αὐτοῦ στροβίλῃται ὑμᾶς; cf. Field, Hexaplorum, II, 25.

des hérétiques. C'est ainsi que Rom., 1, 20, il lit (avec la plupart des mss. sauf P) ἡ τε αἰδὺς αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης, et reproche aux Ariens d'avoir écrit θεότης : c'est la même chose, ajoute-t-il, mais cependant, ils ont pour but d'affaiblir les témoignages qui le nomment Esprit divin, πνεῦμα θεῖον, et par là même prouvent qu'il est Dieu ¹. Un peu plus loin, Rom.,

In Psalm. 107, 13; 1536 C : Σύμμαχος δέ· ἐλπίς ἡμῶν στῆναι πρὸς τὰς μέλλουσας ἐπανάστασθαι ἡμῖν θλίψεις. Absent dans Field, ad loc.

In Psalm. 117, 5; 1556 D : διὸ φησιν ὁ Σύμμαχος· καὶ ἐπήκουσέ μου εἰς εὐρυχωρίαν. Field, Hexaplorum, II, 270.

In Psalm. 117, 23; 1564 A : ὁ δὲ Σύμμαχος· παρὰ κυρίου, φησὶν, ἐγένετο τοῦτο, καὶ αὐτὸ παράδοξον ἡμῖν. Field, Hexaplorum, II, 270.

In Psalm. 118, 170; 1580 A : ὁ δὲ Σύμμαχος· ἰκεσία μου... Field, II, 279.

In Psalm. 140, 6; 1601 C : ὁ δὲ Σύμμαχος· ἔτι γὰρ καὶ ἡ προσευχή μου ἐντὺς τῶν κακῶν αὐτῶν· ἐκπλήσσονται ἐν χειρὶ πέτρας οἱ κριταὶ αὐτῶν. Ἀκούσονται ῥήσεις μου ἡδίστας· ὥσπερ γεωργὸς ὅτ' ἂν ῥήσῃ τὴν γῆν, ὡς ἐσκορπίσθῃ ἡμῶν τὰ ὀσῆα παρὰ τὸν ἄδην. Field, II, 297 s. Παρὰ τὸν Ἄδην est attribué dans Field à la Quinta; Symmaque portant εἰς στόμα ἄδου.

In Psalm. 141, 8; 1601 D : κατὰ τὸν Σύμμαχον· ἔξω ποίησον ἀπὸ συγκλεισμοῦ τὴν ψυχὴν μου. Field, Hexaplorum, II, 298.

In Proverb., 1, 6; 1624 A : Σύμμαχος, ὅτι πρόβλημα ἐξέδωκεν. Field, II, 311. Aquila est nommé plus rarement que Symmaque; nous avons déjà vu que Didyme rejetait la traduction de Prov. 8, 22^s. Cependant ses leçons sont mentionnées parfois à côté de celles de Symmaque.

In Psalm. 17, 36; 1260 C : ὁ δὲ Ἀκύλας· καὶ πρῶτός σου ἐπλήθυνέν με. Field, II, 112.

In Psalm. 39, 8; 1353 B : Ἀκύλας δὲ καὶ Σύμμαχος· τὸ εἰλημὰ φασιν. Field, II, 151.

In Psalm. 106, 22; 1529 C : Ὁ γοῦν Ἀκύλας, ἀκριβέστατα ἡρμήνευσεν, εἰπὼν· καὶ θυσάτωσαν θυσίαν εὐχαριστίας. Field, II, 263.

In Psalm. 118, 170; 1580 A : ἀντὶ τοῦ· τὸ ἀξιώμα μου, ὁ μὲν Ἀκύλας· δεησίς μου... Field, II, 279.

In Psalm. 141, 8; 1604 A : ὁ δὲ Ἀκύλας· ἐξάγαγε ἐξ ἀποκλεισμοῦ τὴν ψυχὴν μου... Field, II, 298.

Le nom de Théodotion n'apparaît guère que deux ou trois fois.

In Job, 2, 6; 1129 A : ὁ δὲ Θεοδοτίων· τῆς φυγῆς αὐτοῦ οὐχ ἄψῃ. Field, II, 7.

In Proverb., 1, 6; 1624 A : ἀκούω τοῦ Θεοδοτίωνος ἐρμηνείαν, ἣν ἐξέδωκε καὶ Σύμμαχος, ὅτι πρόβλημα ἐκεδόκασιν. Field, II, 311.

Mais c'est aussi son interprétation qui est visée in Job, 8, 21; 1141 D; in Job, 10, 14; 1145 B; in Proverb., 1, 2; 1624 A; in Proverb., 8, 22; 1632 B, bien que les variantes en question soient attribuées en général aux autres (οἱ ἄλλοι, οἱ λοιποί). Cf. Field, II, 17, 20, 311, 326.

1. De Trin., II, 11; 664 C-665 A. Cf. Th. de Régnon, Études de théologie positive sur la Sainte Trinité, t. III, p. 134.

g. De Trin., III, 3, 825 C.

8, 11, il adopte la leçon : διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν (avec $\kappa\alpha\varsigma$) et attribue aux Ariens la lecture : διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν (acceptée par ζ ; BDEFGKLP)¹; le Pseudo-Athanase, dialog. 3, De Trinit., éd. Benedict., II, 452, accuse lui aussi les Macédoniens d'être les auteurs responsables de cette falsification². Dans la lettre aux Philippiciens, 3, 2-3, Didyme adopte la lecture : οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες (avec κ^*ABCD^cEFGKL); ce sont les Ariens, dit-il³, qui ont modifié le texte et lu : οἱ πνεύματι θεῷ λατρεύοντες, afin que l'adoration ne paraisse pas adressée à l'Esprit de Dieu, mais au seul Père considéré comme esprit (ainsi lisent encore les mss. κ^*B^*P , et le TR). Ambroise, De Spir. S., II, 5, 45, met aussi sur le compte des Ariens la modification de ce passage dans certains exemplaires latins, et affirme que le grec ne connaît que la leçon orthodoxe : πνεύματι θεοῦ⁴. Augustin fait la même constatation touchant la diversité des textes dans les manuscrits latins, et apporte même une troisième forme : Qui spiritu Deo servimus⁵. C'est encore pour éviter de fournir un argument aux Ariens que dans Joan., 1, 3, Didyme accepte la ponctuation : χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἐν ᾧ γέγονεν. Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν⁶. Nous savons, en effet, par Ambroise que : Alexandrini quidem et Aegyptii legunt : omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est; et interposita distinctione subjiciunt : In ipso vita est. Salva sit fidelibus illa distinctio; ego non vereor legere : quod factum est in ipso vita est; et nihil habet quod teneat Arianus, quia non illius venena considero, sed lectionis sacrae consuetudinem recognosco⁷. Par contre, il lit Joan., 3, 6 conformément au TR : τὸ γεγεννη-

1. De Trin., II, 11, 664 C; II, 7, 1, 560 B; II, 2, 457 C. Cf. De Spir. S., 39, 1067 D.

2. Cf. Th. Schermann, Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius, p. 86, note 1.

3. De Trin., II, 11, 664 B; cf. De Trin., II, 21, 741.

4. Ambroise, De Spir. S., II, 5, 45; PL, 16, 752.

5. Augustin, De Trin., I, 6, 13; PL, 42, 828; Contra duas Epistolas Pelagianorum ad Bonifacium, III, 7, 22; PL, 44, 604.

6. De Trin., I, 15, 297 A.

7. Ambroise, in Psalm. 36, 35. Cf. De fide, 3, 6.

μένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν¹, qu'Ambroise cite : Quod natum est ex carne caro est, quia de carne natum est, et quod natum est de Spiritu Spiritus est, quia Deus Spiritus est, en affirmant que ce sont les hérétiques eux-mêmes qui ont supprimé la dernière partie du verset pour éviter un témoignage compromettant sur la divinité du Saint-Esprit².

Par ces quelques exemples, on peut déjà se rendre compte du soin avec lequel Didyme cite les textes scripturaires qu'il apporte dans ses argumentations théologiques ou dans ses divers commentaires. D'autres remarques confirmeront cette impression. On notera ainsi l'attention que Didyme attache à la ponctuation : à propos de Prov., 1, 7 il indique qu'il faut une virgule après σύνεσις δὲ ἀγαθή³; il sait que II Cor., 3, 1 présente, selon les manuscrits, deux ponctuations différentes, les uns rattachant καὶ πνεύματος à ce qui précède : ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος; les autres à ce qui suit : καὶ πνεύματος ἐπιτελοῦντες ἀγιωσύνην⁴. L'article a pareillement une très grande importance, et Didyme en relève plusieurs fois l'emploi : à propos de Matth., 17, 5⁵; — dans le Psaume 9, 36, pour désigner le diable⁶; dans la formule τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον qui marque exclusivement l'Esprit-Saint⁷.

Dans ces conditions, et étant donné le nombre très considérable des citations scripturaires apportées par Didyme, il est facile de comprendre l'importance de son témoignage pour l'établissement du texte de l'Ancien et du Nouveau Testament, dont se servait l'Égypte chrétienne à la fin du iv^e siècle : c'était, nous le savons par saint Jérôme, la recen-

1. De Trin., II, 12, 669 B.

2. Ambroise, De Spir. S., III, 10 s.; PL, 16, 791.

3. In Proverb., 1624 B.

4. In II Cor., 1712 C.

5. De Trin., I, 9, 289 A.

6. In Psalm., 1105 B.

7. De Spir. S., 3, 1035 A; 15, 1048 A; cf. Athanase, ad Serap., I, 4 PG, 26, 537 A, la même remarque sur l'importance de l'article.

sion d'Hésychius¹; recension encore aujourd'hui mal connue et de caractère difficile à déterminer, parce que les représentants en sont rares, et qu'ils ne nous ont pas transmis dans sa pureté le texte d'Hésychius². On est en droit d'espérer qu'un examen attentif des citations de Didyme fournirait un élément de solution aux problèmes que pose cette recension. On ajoutera cependant qu'il y a lieu de tenir compte, dans cette étude, d'un certain nombre de chances d'erreur : Didyme était aveugle, ce qui lui rendait plus difficile le contrôle des textes; d'autre part, comme la plupart des écrivains ecclésiastiques, il se préoccupait souvent davantage de rapporter le sens de l'Écriture que la lettre elle-même; et citant de mémoire, il pouvait lui arriver d'attribuer à un auteur ce qu'il prenait dans un autre³, ou de mélanger en un seul bloc des éléments empruntés à des morceaux différents⁴. Enfin et surtout, le *De Trinitate* ne nous est parvenu que dans un manuscrit du XI^e siècle, qui a pu introduire un certain nombre de corrections dans les fragments bibliques cités par Didyme, et dont, en tout cas, une collation nouvelle devrait être faite⁵.

Je n'ai pas ici l'intention de traiter d'une manière définitive la question du texte biblique de Didyme, mais seulement de donner, d'après un certain nombre d'exemples, empruntés presque exclusivement au premier Livre du *De Trinitate*, et choisis dans les Psaumes et les Prophètes pour l'Ancien Tes-

1. Jérôme, *Praefat. ad Paralip.*, PL, 28, 1324 s.; *Praef. ad Evangel.*, PL, 29, 527 B.

2. Cf. H. B. Swete, *An introduction to the Old Testament in Greek*², p. 78 sqq., 481 sqq.

3. Cf. *De Trin.*, I, 15, 317 B, *Act.*, I, 8 cité comme provenant de l'Évangile; *De Trin.*, I, 7, 273 A, *II Cor.*, II, 4 cité comme appartenant à Rom.; *De Trin.*, II, 26, 749 B, *Jude*, 18-19 cité comme venant de Jean, etc...

4. Cf. *De Trin.*, III, 19, 892 A, où *Joan.*, 15, 26; 16, 13; 14, 26 sont amalgamés en un seul texte; *De Spir. S.*, 30, 1060 A, etc...

5. Il faut pourtant rendre à Mingarelli, le premier éditeur du texte, cette justice qu'il a apporté le plus grand soin à noter les principales variantes des citations de Didyme.

tament, dans les Épîtres pour le Nouveau Testament, l'indication de quelques résultats.

Dans les prophètes, j'ai examiné 31 versets, se rapportant à 20 passages; et j'ai retenu 71 variantes : sur celles-ci, 24 sont particulières à Didyme, soit plus du tiers; les autres sont présentées en commun par Didyme et par l'un des mss. \aleph ABQΓ¹. On obtient ainsi le tableau suivant :

Amos 4, (3)	13 :	Did. AB ^{abms} Q. ιδου εγω (2);	om. B.
		Did. B : δ ποιων	om. ο AQ.
		Did. A : και επιβαινων	om. και BQ.
		Did. Q* : υψηλα	υψη. ABQ ^a , 106.
Amos 9, (4)	6 :	Did. 23 : εις ουρανον	εις τον ουρανον ABQ.
		Did. Q ^{ms} : την αναδασιν	om. την ABQ.
		Did. BQ : την επαγγελιαν	επαγγελιαν AQ*.
		Did. BQ : της θαλασσης	om. της A.
		Did. B : επι προσωπον	προσωπου AQ, 106, 238.
		Did. : πασης της γης	om. πασης codd.
		Did. AQ 106 : κυριος ο θεος	om. ο θεος B.
		Did. AQ 106 : ο παντοκρατωρ	om. ο B.
Sophonie 2, (5)	11 :	Did. BQΓ : επιφανησεται.	επιφανης εσται N* (στε) A, 106.
		Did. : εξολοθρευσει κυριος	om. κυριος codd.
		Did. : προσκυνησουσιν	+ αυτω ABQΓ; αυτου N*.
		Did. NBQΓ : εκ του τοπου αυτου	αυτων A.
Zacharie 3, (6)	2 :	Did. : επιτιμησει κυριος	επιτιμησαι NABQΓ.
Zacharie 9, (7)	17 :	Did. NBF : ει τι αγαθον αυτου	παρ' αυτου AQ.
		Did. : ει τι καλον παρ' αυτου	om. εσται NABQΓ.
		εσται	
Malachie 1, (8)	11 :	Did. AΓ : απο ανατολων	απ' NBQ.
		Did. NBF : και ειως δυσμων	om. και AQ.
		Did. NBQΓ : προσαγεται	προσαγαγετε επι A; —αγαγε- τε Q**.

1. Cités d'après H. B. Swete, The Old Testament in Greek². Les cursifs sont cités lorsqu'il y a lieu d'après R. Holmes et J. Parsons, Vetus Testamentum graecum, Oxonii, 1798 ss.

2. De Trin., II, 11, 665 A; III, 31, 949 B-953 B; De Spir. S., 14, 1046; 59, 1082.

3. Il est à noter que Didyme accuse les Ariens d'avoir supprimé ces deux mots ιδου εγω, afin que ces paroles du prophète ne paraissent pas avoir été dites par le Saint-Esprit. De même Ambroise, De Spir. S., II, 6; PL, 16, 753.

4. De Trin., I, 15, 305 A.

5. De Trin., I, 15, 305 B.

6. De Trin., I, 18, 361 B.

7. De Trin., I, 28, 409 B.

8. De Trin., I, 15, 305 BC.

Malachie 3, 1 : Did. AQ^{me}Γ : εις τον ναον αυτου NB; om. Q*.

(1)

Did. : κυριος + ο παντοκρατωρ : NABQΓ.
 2 : Did. NBQΓ : η τις υποστησ. και τις... A.
 Malachie 3, 6 : Did. : εγω ειμι και ουκ ηλλοιω-
 μαι. texte très abrégé³.

(2)

Isaïe 4, 14 : Did. : τας νουμηνιας υμων και om. και τα σαββατα NABQΓ⁵
 τα σαββατα

(4)

15 : Did. : καν πληρωσητε⁶ και εαν πληθυνητε NABQΓ.
 Did. NABQ : πληρεις πληρης Γ.
 16 : Did. NABQ : γενεσθε γινεσθε Γ.
 Isaïe 6, 1 : Did. NA : ιδον ειδον BQΓ.
 (7) 2 : Did. Γ : σεραφιμ —φειν NA; —φειμ BQ, 106,
 147.
 Did. AΓ : ιστηκεισαν εστηκεισαν NBQ.
 Did. : κατεκαλυπτον τα προσωπα το πρωτοπον NABQΓ.
 Did. B : ταις δε δυσιν 1^ο και ταις δυσιν NAQΓ.
 Did. : ταις δε δυσιν 2^ο και ταις δυσιν NABQΓ.
 Did. ABQΓ : επεταντο επετοντο N(επετ. sup. ras. N*⁶).
 3 : Did. 144 : και εκραζον και εκεκραγον NAQΓ; —κρα-
 γεν B.
 Did. Ath. Theod. Const. ap. om. ο ουρανος και NABQΓ.
 πληρης ο ουρανος και
 πασα η γη
 (8) 6 : Did. B^hΓ : σεραφιμ σεραφειν B; —φειμ AQ.
 9 : Did. : ειπε μοι ειπε τω λαω. texte abrégé⁹.
 Did. NBQ : ακουσετε ακουσητε AΓ.
 Did. ABQΓ : ιδητε. ειδητε N.
 10 : Did. NAQ 106 : οφθαλμους αυτων. αυτων BΓ.

1. De Trin., I, 15, 328 C.

2. De Trin., I, 9, 284 B.

3. Le texte des LXX (B) porte : ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν (ἡμῶν AT), καὶ οὐκ ἡλλοίωμαι; — om. και A.

4. De Trin., I, 26, 389 B.

5. La mention de τὰ σάββατα par Didyme au v. 14 vient sans doute du verset 13.

6. Toute la première partie du verset 15 : ὅταν ἐκτείνητε — τοὺς ὀφθαλμοὺς μου ἀφ' ὑμῶν est omise par Didyme.

7. De Trin., I, 19, 364 B-365 A. Didyme cite en trois morceaux ce fragment d'Isaïe.

8. Le verset 4 et la 1^{re} partie du verset 5; puis la fin du v. 6 et les versets 7 et 8 ne sont pas cités ici.

9. LXX (B) : καὶ εἶπεν πορεύθητι καὶ εἰπὸν τῷ λαῷ τούτῳ.

- Isaïe 9, 7 : Did. : ουτε της ειρηνης οριον, allusion, plutôt que cita-
κατα Ησαι. tion².
- (1)
- Isaïe 34, 15 : Did. BG : συνηντησαν ελαφοι. ελαφοι συνηντησαν NABQ.
(3) Did. : εδσαν ειδσαν Q; ειδον BN; ιδον AG.
Did. NABQ : τα προσωπα το προσωπον Γ.
16 : Did. NG : παρηλθσαν παρηλθον ABQ. —
Did. NBQ : εξητησαν εξεζητησαν AG, 106.
Did. : διοτι κυριος οτι NABQG.
Did. AQ : ενετειλατο αυταις αυτοις ενετειλατο NB.
(αυτοις AQ).
Did. ABQG : και το πνευμα om. και το N.
αυτου
Did. N^{ch}A : συνηγαγεν αυτας⁴ αυτα BG.
Isaïe 45, 23 : Did. N* (improb. N^{ch}) και om. και NABQ.
οι λογοι
(5) Did. : και πασα γλωσσα ομιει- και ομιεται πασα γλωσσα NB;
ται — ομνιται N*; — εξομολογη-
σεται N^{ch}AQ.
Did. NB : τον θεον τον κυριον N*; τω θεω N^{ch}AQ.
Isaïe 48, 16 : Did. BQ^{ms} : και νυν κυριος om. κυριος 2^o NABQ*.
κυριος
(6) Did. NABQ : απεσταλκεν απεστειλεν B.
Isaïe 53, 8 : Did. : την δε γενεαν om. δε NABQ.
(7)
- Isaïe 63, 10 : Did. A : το πνευμα το αγιον + αυτου NBQ; οι γ' ομοιως Q^{ms}
(8) 14 : Did. NBQ : κατεβη πνευμα pr. και A.
(9) 13 : Did. NABQ : ηγαγε pr. και A.
Did. : ηγαγε γαρ om. γαρ NABQ.
Jérémie 17, 5 : Did. : δια αυσσου δι αυσσου B; δια τ. αβ. NABQ.
Did. : επικαταρατος πας + ο ανθρωπος NABQ (om. ο
(10) NQ).
Did. : εχει την ελπιδα την ελπιδα εχει NABQ.



1. De Trin., I, 15, 316 A.
2. (LXX) NABQΓ : και της ειρηνης αυτου ουκ εστιν οριον.
3. De Trin., I, 18, 356 C-357 A.
4. αυτας est la leçon de N^{bc}AQ*; mais Q* ajoute : οι γ'; et Q^{ms} précise cette information en corrigeant : οι ο' αυτα.
5. De Trin., I, 15, 296 A.
6. De Trin., I, 18, 344 B.
7. De Trin., I, 15, 312 A.
8. De Trin., I, 18, 357 B.
9. De Trin., I, 19, 368 A.
10. De Trin., I, 34, 436 A.

Ezéchiél 2,	1 :	Did. A :	ομοιωμα δοξης (A ^a ομοιωματο; BQ. της δοξ.)	
(1)				
Ezéchiél 5,	5 :	Did. :	αυτην Ιερουσαλημ	αυτη Ιερ. B ; τη B ^{ab} A ; om. BQ.
(2)		Did. :	εις μεσον των εθνων	εν μεσω ABQ.
Daniel 2,	32 :	Did. :	και φως μετ' αυτου ην	και το φως μετ αυτου εστιν
(3)				ABQ.

Il est facile de se rendre compte, d'après le tableau précédent, que les variantes particulières à Didyme n'ont généralement pas une grande importance; il s'agit parfois, Malach., 3, 6; Is., 6, 9, d'abréviations, ou même Is., 9, 7 d'allusions, qui n'apprennent rien sur le texte employé par Didyme. D'autres fois, des omissions d'articles, par exemple Am., 9, 6; des changements de particule, comme Is., 6, 1 ταῖς δὲ δύοσιν pour καὶ ταῖς δύοσιν; Is., 63, 13; 34, 16 δῶτι pour ὅτι ne semblent pas non plus être très caractéristiques. Il est au contraire intéressant de noter que dans certains cas, les corrections de Didyme paraissent être des améliorations raisonnées : Ainsi Is., 6, 2 les mss. portent que les séraphins se couvraient le visage, τὸ πρόσωπον : n'est-ce pas parce qu'il y a plusieurs séraphins que Didyme a lu au pluriel τὰ πρόσωπα (Cf. un cas analogue Is., 34, 15, où Didyme, avec \aleph ABQ, a τὰ πρόσωπα contre T qui porte le singulier, τὸ πρόσωπον)? Is., 34, 16, il est question des biches : aussi Didyme a-t-il toujours lu le pronom au féminin, tandis que les mss. offrent sur le genre de ce pronom des flottements nombreux : κύριος αὐτοῖς ἐνετείλατο \aleph ABQΓ, mais συνήγαγεν αὐτά \aleph BF, et αὐτάς \aleph^b AQ* : Q* note d'ailleurs que le féminin est la leçon des trois interprètes; et Q^{mg} ajoute que les LXX portent bien le neutre. Ezéch., 5, 5, peut-être est-ce également pour une raison de correction plus grande que Didyme transforme le ἐν μέσῳ des mss. en εἰς μέσον⁴.

1. De Trin., I, 32, 428 A.

2. De Trin., I, 15, 324 C-325 A.

3. De Trin., I, 15, 308 B.

4. Peut-être d'ailleurs ne faut-il pas attacher une signification trop précise à la variante de Didyme. Dès le temps du N. T., εἰς et ἐν étaient interchangeable. Cf. J. H. Moulton, A Grammar of New Testament Greek, I³ (1908), p. 62 s., 234 s., 245.

Mais en dehors des variantes propres à Didyme, le caractère de son texte ressort assez nettement du tableau qu'on vient de voir. Les manuscrits avec lesquels il s'accorde le plus souvent sont \aleph AQ, qu'il s'agisse de tout le groupement de ces manuscrits, ou d'un seul d'entre eux. Or, les études faites jusqu'à présent ont permis d'arriver à cette conclusion que « dans les prophètes, \aleph AQ s'accordent fréquemment contre B et se rapprochent du groupe que l'on croit être représentatif de la recension hésychienne¹ ». Pour ce qui est du Codex Marchalianus en particulier, on sait que, d'après les travaux de Ceriani, le texte de ce manuscrit, copié en Égypte au vi^e siècle, « est en relations très étroites avec le texte présumé par les versions égyptiennes et celui que cite Cyrille d'Alexandrie² ». La parenté de Didyme avec le Marchalianus et avec les manuscrits de même tradition textuelle \aleph A nous autorise par conséquent à voir dans Didyme un représentant, utile à consulter, de la recension hésychienne.

La même conclusion se trouve confirmée, lorsque de l'examen du texte des prophètes, on passe à celui des Psaumes, bien que les éléments de comparaison que j'ai retenus soient ici moins nombreux : 16 versets, appartenant à neuf passages, et comprenant 35 variantes. On obtient le tableau suivant :

Psaume 32,	6 :	Did. \aleph AR : τω λογω κυριου	pr. του BT; αυτου U.
(3)		Did. U : πασαι αι δυναμεις ⁴	πασα η δυναμις NABR.
Psaume 39,	9 :	Did. : του ποιησαι ο θεος το του ποιησαι το θελημα σου ο	
		θελημα σου	θεος μου NABRT.
(5)		Did. NB * T : εβουληθην	ηβουληθην AB ^{ab} .

1. H. B. Swete, An introduction to the Old Testament in Greek², p. 490.

2. H. B. Swete, An introduction to the Old Testament in Greek², p. 108.

3. De Trin., I, 32, 425 C.

4. La leçon *πασαι αι δυναμεις*, attestée par le cod. U, d'origine égyptienne (cf. H. B. Swete, An introduction..., p. 142-143), est constante dans Didyme. On la retrouve encore dans Grégoire de Nysse, Orat. catech. 4; Tertullien, adv. Prax., 7 et 19.

5. De Trin., I, 23, 376 B.

		Did. NAT : της κοιλίας σου	της καρδιάς σου BR.
Psaume 44,	7 :	Did. NART : τον αιώνα του αιώνος	αιώνα αιώνος B.
(1)	8 :	Did. A : εμισήσας αδικίαν	ανομίαν NBRT.
Psaume 71,	17 :	Did. T : εσται	εστω NBR.
(2)		Did. NBRT : το όνομα αυτού 1 ^ο	του κυρίου N ^{ca} .
		Did. : αυτού 2 ^ο + και προ της σελήνης γενεας γενεων 3	
		Did. N ^{ca} RT : ευελογηθήσονται	ευλογηθήσονται NB.
	18 :	Did. R : του Ισραηλ	om. του NBT.
	19 :	Did. NBRT : ευλογητον	ευλογημενον N ^{ca} .
		Did. N ^{ca} RBT : πασα η γη	εν παση τη γη N [*] .
		Did. : γενοιτο	+ γενοιτο NBRT.
Psaume 80,	9 :	Did. B : λαλήσω σοι Ισραηλ και	om. N ^{ca} AT; om. Ισραηλ R.
(4)		Did. AT : διαμαρτυρομαι	διαμαρτυρομαι NBR.
		Did. B : εαν ακουσης	pr. Ισραηλ N ^{ca} ART.
Psaume 94,	9 :	Did. N ^{ca} RT : επειρασαν με	om. με AB.
(5)		Did. : οι πατερες υμων	+ εδοκιμασαν B + με N ^{ca} AT.
		Did. NAT : ιδον	ιδosan B; ειδosan B ^{ah} .
	10 :	Did. R [*] : διο προσωχθισα	om. διο NABT.
		Did. AT : ειπον	ειπα NBR.
		Did. NAT : αυτοι δε	και αυτοι BR.
	11 :	Did. BRT : ει	η NA ^a (om. A [*]).
		Did. NABT : καταπαυσιν	αναπαυσιν R.
Psaume 101,	26 :	Did. BN ^{ca} : την γην συ κε	συ κε την γην ART; om.
(6)	27 :	Did. : ελιξεις	συ κε N [*] .
			ελιξεις B; ελειξεις A; αλλα-
	28 :	Did. NBRT : συ δε	ξεις N [*] ; αιλιξεις N ^{ca} .
		Did. NABR : εκλειψουσιν	σοι A.
Psaume 116,	1 :	Did. : και επαινεσατωσαν.	εκλειψουσιν T.
(7)			ανεσατωσαν B; επαινεσεται
			N ^{ca} T (τε) και (A ^a ? (we)) επεναι-
			σάτωσαν A; και επαινεσατε R.
Psaume 120,	3 :	Did. N ^{ca} AR : μη δωης	δως NT.
(8)		Did. : και ου μη	μηδε NART.
		Did. : νυσταζει	νυσταζει NAR; νυσταξη T.
		Did. NAT : φυλασσω	φυλαξον R [*] .

1. De Trin., I, 31, 424 B.

2. De Trin., I, 32, 425 B.

3. Cette addition est empruntée au verset 5 du même psaume.

4. De Trin., I, 34, 436 A.

5. De Trin., I, 19, 365 B.

6. De Trin., I, 15, 328 A.

7. De Trin., I, 32, 428 A.

8. De Trin., I, 20, 372 B.

Ici les leçons particulières à Didyme sont extrêmement rares : les plus intéressantes sont dans l'introduction au milieu de Ps. 71, 17 d'un fragment du verset 5 du même psaume; et dans l'omission au Ps. 94, 9 des mots *ἐδον μασάν* *με*; ce sont là des variantes de mémoire qui n'ont pas à être retenues pour le moment; et l'on comprend sans peine que dans un livre d'usage aussi constant que celui des Psaumes, on n'ait pu garder une tradition textuelle beaucoup plus précise. Or, Didyme se trouve presque constamment d'accord avec l'Alexandrinus, et avec les psautiers liturgiques R et T, qui représentent une même famille¹; il n'est pas rare non plus qu'à ces trois manuscrits, ou à l'un d'entre eux vienne s'ajouter le témoignage de *κ*² qui paraît aussi reproduire pour les psaumes la même tradition. Il peut être difficile de préciser l'origine de cette tradition : on a cependant de bonnes raisons pour croire qu'elle était spécialement répandue en Égypte au iv^e siècle.

Le caractère alexandrin du texte néo-testamentaire de Didyme avait déjà été reconnu par Mingarelli³; mais on ne paraît pas avoir depuis entrepris l'étude détaillée qui serait nécessaire. De l'examen d'une centaine de passages cités par Didyme, J. P. Martin se borne à conclure que « Didyme ne connaît point les manuscrits *κ*ABCD, puisqu'il rejette leurs principales variantes, non seulement celles qui portent sur les mots, mais celles-là mêmes qui portent sur le fond, en particulier celles qui ont un caractère grave⁴ ». J'ai moi-même étudié un certain nombre de textes empruntés aux épîtres qui sont très souvent citées par Didyme et lui four-

1. H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek* ², p. 490. Cf. E. Nestle, *Septuagint*, ap. Hastings, *A Dictionary of the Bible*, IV, 448 a.

2. H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek* ², p. 490.

3. L. Mingarelli, *De Didymo commentarius*, PG, 39, 151-153. Cf. H. E. F. Guericke, *De schola quae Alexandriae floruit catechetica commentatio*, Hal. 1824, t. II, p. 332 ss.

4. J. P. Martin, *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament*; partie pratique, t. I; Paris, 1883-84, p. 267.

nissent de nombreux arguments. Dans un grand nombre de cas, le texte de Didyme s'écarte notablement du texte reçu¹, soit qu'il soit cité de mémoire, soit qu'il se rapproche d'une autre tradition; d'autres fois au contraire, il s'accorde avec lui, même pour des leçons importantes, et s'éloigne des manuscrits \aleph AB. Cependant, le fait caractéristique est l'accord assez habituel de Didyme avec les manuscrits \aleph B, qui, selon l'opinion généralement admise, conservent avec une certaine exactitude le type textuel courant en Égypte depuis le milieu du III^e siècle², encore que B lui-même puisse fort bien avoir été copié à Césarée, dans la fameuse bibliothèque de Pamphile³. Les affinités égyptiennes de ces codices se trouvent confirmées par l'étroite parenté de leur texte avec celui des versions coptes (surtout de la bohairique), des papyrus découverts et étudiés ces dernières années⁴, et des écrivains ecclésiastiques et alexandrins, particulièrement de saint Cyrille⁵. On reconnaîtra d'ailleurs que si plusieurs des variantes de Didyme s'accordent avec \aleph B contre le texte reçu, le phénomène inverse, que je signalais tout à l'heure, et qui se présente avec une certaine fréquence, serait peut-être de nature — à la condition que l'harmonisation ne fût pas le fait des copistes — à faire penser que Didyme utilisait déjà un texte qui n'était pas celui de la pure tradition alexandrine. En tout cas, il y a là un problème qui mériterait d'être repris dans son détail : je n'ai pas ici voulu faire autre chose qu'attirer l'attention sur l'intérêt que Di-

1. Cf. L. Mingarelli, *De Didymo commentarius*, PG, 39, 152. On trouvera plus loin (pages 210 ss.) un exemple du texte néo-testamentaire de Didyme : ce sont les citations des épîtres dans le premier livre du *De Trinitate*.

2. Cf. H. von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments, in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte*, Berlin, 1902 ss., t. I, 2, p. 894 ss.

3. F. C. Burkitt, ap. P. Mordaunt Barnard, *Clement of Alexandria's Biblical Text*, TS, V, 5, Cambridge, 1899; p. viii.

4. Cf. Grenfell-Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*, t. I, p. 4-7.

5. J. O. F. Murray, *Textual criticism of N. T.*, ap. Hastings, *A Dictionary of the Bible*, Extra-Volume, p. 212 b.

dyne pouvait offrir pour la connaissance du texte biblique en usage à Alexandrie¹.

d) Comme celle de son maître Origène, l'exégèse de Didyme est naturellement dominée par le principe de l'allégorisme. Toute écriture a deux sens, un sens spirituel et un sens littéral; c'est ce que prouve le fameux texte de saint Paul : La lettre tue, mais l'esprit vivifie², que Didyme interprète ainsi : « Super omnia vocabulum Spiritus altiozem et mysticum in scripturis sanctis significat intellectum, ut ibi : littera occidit, spiritus autem vivificat; litteram dicens simplicem et manifestam juxta historiam narrationem; spiritum vero sanctum et spirituale nosse quod legitur... Qui transcendentes umbras et imagines Veteris Testamenti, cultores veri, adorant Patrem in Spiritu et veritate : in Spiritu quia corporalia et humilia transcenderunt; in veritate quia typos et umbras et exemplaria relinquentes, ad ipsius veritatis venere substantiam; et, ut jam diximus, humili et corporea verborum simplicitate contempta, ad spiritualem legis notitiam pervenerunt³. » Des trois interprétations jadis proposées par Origène⁴, deux subsistent seulement pour Didyme, le sens psychique ou moral se trouvant ramené au sens pneumatique. On sait d'ailleurs qu'Origène lui-même avait parfois bien de

1. H. von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments*, I, 2 (Berlin, 1906), p. 1477, a examiné les citations évangéliques de Didyme. Il conclut de son étude que le texte des Évangiles présenté par Didyme est bien dans son ensemble le texte hésychien; Didyme garde cependant un certain nombre de leçons propres à des recensions différentes, et aussi de leçons particulières au texte d'Origène. Les leçons communes à Didyme et à K (xoiw) peuvent très souvent s'expliquer sans que l'on soit obligé d'admettre une influence réelle de K sur Didyme, et ne prouvent nullement contre la thèse que H était le texte ordinaire de Didyme. Par contre, Didyme présente un grand nombre de leçons qui lui sont propres, et qui défigurent son texte. On voit en somme que la question de l'utilisation subsidiaire de I ou de K par Didyme demeure encore ouverte pour von Soden, bien que le résultat de son enquête sur l'emploi principal de H paraisse solidement établi, et conforme à ce que j'ai cru constater pour le texte des Épîtres.

2. II. Cor., 3, 6.

3. De Spir. S., 57; 1081 AB.

4. Origène, De principiis, IV, 11; PG, II, 364-365.

la peine à maintenir sa division tripartite, et qu'il se contentait souvent de distinguer, comme le fait Didyme, entre la lettre et l'esprit. Il va sans dire que des deux explications dont est susceptible l'Écriture, la meilleure est l'explication spirituelle, qui, dépassant les ombres et les figures, atteint la réalité. Didyme a, pour la désigner, plusieurs termes à sa disposition : il l'appelle ἀναγωγή¹, διανοία², θεωρία³, νοῦς⁴; il la qualifie encore des épithètes, ἀλληγορική⁵, ὑψηλοτέρα⁶, μυστική⁷, παραβολική⁸, πνευματική⁹, τροπική¹⁰. Par opposition, le sens matériel et littéral, τὰ περὶ τῶν κοσμικῶν καὶ ὑλικῶν μαθήματα¹¹, n'est qu'une ψιλὴ λέξις¹², ou bien encore αἱ πρόχειροι λέξεις¹³, τὸ ῥητόν¹⁴, le sens ἀπλούστερον¹⁵, σωματικόν¹⁶, κατὰ τὸ γράμμα¹⁷, ἡ ἱστορία¹⁸. Il est donc évident que l'interprétation complète de l'Écriture doit dépasser le sens littéral pour s'élever à l'explication pneumatique : ceux qui, comme les Juifs, s'en tiennent à la lettre du texte sacré, ne sont que de mauvais interprètes¹⁹. Mais aussi faut-il reconnaître que parmi tous ceux qui essaient d'expliquer le texte sacré, bien peu y parviennent complètement; car ils n'ont pas la grâce, et que les

1. In Job, 1120 C; in Psalm., 1165 A; in Proverb., 1624 C; in Act. Apost., 1673 C.

2. In Job, 1136 A; in Proverb., 1641 D.

3. In Job, 1133 C; 1144 C; in Psalm., 1208 B.

4. In Job, 1133 C.

5. In Job, 1144 C; in Psalm., 1324 C.

6. In Job, 1141 A.

7. In Job, 1120 C; in Psalm., 1160 A.

8. In Proverb., 1624 B.

9. In Psalm., 1160 A; in Proverb., 1641 D.

10. In Psalm., 1249 A; 1261 D; in Proverb., 1637 D.

11. In II Cor., 1685 BC.

12. In Psalm., 1332 B.

13. In Psalm., 1160 A.

14. In Job, 1120 C; 1144 C.

15. In Psalm., 1160 D.

16. In Proverb., 1641 D.

17. In Proverb., 1641 D.

18. In Job, 1133 C; In Proverb., 1624 B.

19. In Psalm., 1188 C.

paroles droites et salutaires n'habitent pas le cœur de l'impie¹.

C'est surtout dans l'exégèse de l'Ancien Testament que la recherche du sens spirituel devra être faite avec soin. On le comprend sans peine, toute la Loi n'étant que le type et l'ombre et l'image de la vérité²; les psaumes en particulier sont presque tous expliqués par Didyme dans le sens messianique. Mais, outre cet argument général, des raisons plus précises exigent encore cet usage de l'allégorie; et surtout l'impossibilité qu'il y a de donner en dehors d'elle un sens raisonnable à bien des passages de l'Ancien Testament. Ce que Didyme écrit quelque part à propos de la hache que les disciples d'Élisée laissèrent tomber dans le Jourdain : τὸν δὲ ἀνανεύειν ἐθέλοντα, ὅτι καὶ τὸ χωρίον τοῦτο προφητεία περὶ τοῦ βαπτίσματος ἐστὶν ἄξιον ἀπαιτεῖν, τί τὸ χρήσιμον τῶν τοιῶνδε ῥημάτων, καὶ διηγημάτων, πρὸς ὃ βλέπων ὁ ἴσως συγγραφεὺς ταῦτα τέθεικεν³, est un principe qui peut être appliqué à beaucoup d'autres cas : un si grand nombre de récits de l'Écriture sont inintelligibles au sens corporel : qu'il s'agisse de narrations, comme celle des disciples d'Élisée, ou de paraboles comme celles qui figurent Jud., 9, 8-15 et II Reg., 14, 9; ou bien surtout que l'auteur inspiré parle de Dieu en des formules anthropomorphiques qui ne peuvent se concilier avec son absolue spiritualité⁴, la conclusion est la même, il faut recourir à l'allégorie. Car ces passages sont des aenigmata, c'est-à-dire : expositio rerum quasi gestarum, quae factae non sunt, neque fieri potuerunt, arcanum aliquod obscure significantium. Et Dieu s'en sert, quod parabola nostris oculis corporeis rerum sensibilibium species quasdam simplici ratione subjiat, quo mentis obtutibus rerum spiritalium subtilitatem perfectius repraesentet⁵.

1. In Psalm., 1573 B.

2. De Spir. S., 33; 1063 B.

3. De Trin., II, 14, 700 A.

4. Cf. supra, p. 173 ss.

5. Corderius, Lukascatene, p. 218; cf. in Proverb., 1624 A.

Malheureusement, nous ne trouvons pas chez Didyme d'indications très précises touchant la manière dont on peut découvrir le sens spirituel. Les principes qu'Origène avait longuement développés¹, Didyme se contente de les appliquer, sans nous instruire assez de la valeur qu'il leur attribue. Le symbolisme des nombres², ou des étymologies³, tient chez lui une place considérable; la manière dont les mots sont disposés dans une phrase a également son importance : οὐ γὰρ αἰεὶ, ὡς μόνη ἡ τῶν ῥημάτων ἔχει σύνταξις, οὕτω καὶ τὰ πράγματα· ἀλλ' ἔστιν ὅτε ἀπαρτίζει τὴν διανοίαν καὶ πρὸς τὰ μὴ λεγόμενα ἡ ἀλήθεια⁴. Il n'y a dans tout cela rien de nouveau, et c'est sans doute parce qu'il a la conscience de n'être pas un novateur que Didyme se contente d'apporter les commentaires allégoriques, sans insister sur les principes auxquels il se réfère.

Quelle que soit pour Didyme la valeur de l'allégorisme, il n'en fait pourtant plus l'unique principe de son interprétation des livres saints, et marque de ce point de vue une réaction sur les doctrines d'Origène. Les nécessités de la controverse arienne n'ont sans doute pas peu contribué à accentuer l'importance du sens littéral, lorsqu'il s'agit de prouver contre les hérésies la divinité du Sauveur ou la perfection de son humanité au moyen des textes évangéliques. Déjà Athanase l'avait bien compris et avait insisté sur la valeur historique, et la signification littérale non seulement des Évangiles, mais encore d'un certain nombre de passages de l'Ancien Testament⁵. Les Cappadociens avaient fait davantage encore pour le progrès de l'exégèse historique : en insistant sur le caractère fermé du canon des livres saints; en s'attachant à

1. Cf. F. Prat, Origène²; Paris, 1907, p. 136 sqq. A. Zöllig, Die Inspirationslehre des Origenes, ein Beitrag zur Dogmengeschichte (Strassburger theologische Studien, hrsg. von A. Ehrhard und E. Müller, V, 1), Freiburg, 1902, p. 91 ss.

2. Cf. infra, p. 219.

3. De là, le soin tout particulier avec lequel Didyme indique l'étymologie des noms propres d'après l'hébreu; cf. supra, p. 187.

4. De Trin., III, 29, 948 A.

5. Cf. A. Stülcken, Athanasiana, TUNF, IV, 4, p. 13.

préciser la signification des termes d'après leur sens ordinaire dans les écrits bibliques; en apprenant à considérer les passages controversés comme des membres détachés d'un tout, dont on ne saurait les séparer pour les entendre correctement, ils avaient marqué les éléments principaux de la méthode historique. Ils avaient pu d'ailleurs rester attachés à l'usage de l'interprétation allégorique; ils n'en avaient pas moins fait faire un grand pas à l'exégèse littérale¹. Didyme ne va pas encore aussi loin qu'eux dans cette voie. Il est rare qu'il applique à l'Ancien Testament des principes aussi rigoureux. Il le fait pourtant quelquefois, lorsqu'il s'applique, par exemple, à définir le caractère général du Livre des Proverbes, qui, dit-il, porte ce nom parce qu'il n'a pas toujours le sens qu'il paraît avoir, mais désigne souvent par une personne ou par une chose, un objet autre que cette personne ou cette chose²; ou surtout lorsque, à propos d'un passage de Job, il écrit cette phrase significative : οὐκ ἀνάγκη δὲ ταῖς θεωρίαις τὰς ἱστορίας ἐξομαλίζειν ἐξῆς³.

C'est principalement dans l'exégèse du Nouveau Testament que Didyme se montre attaché à la conservation du sens littéral. Les dangers de l'allégorie étaient plus grands sur ce terrain; et la vérité historique plus facile aussi à garder. Bien qu'il lui arrive parfois de proposer une interprétation spirituelle, d'expliquer par exemple les langues de feu d'Act. Ap., 2, 3 comme une image de τὸ ἐν κίνητος καὶ διὰ πυρός λόγος, c'est-à-dire du λόγος σοφίας καὶ γνώσεως⁴, ou de développer le symbolisme de la colombe qui apparut au baptême du Christ, et dont le nombre vaut 801, parce que le

1. Cf. K. Holl, Amphilochius von Ikonium, p. 254 ss. Le principal défenseur de l'exégèse littérale est Diodore de Tarse (cf. Socrate, HE, VI, 13), qui en vint à négliger complètement le sens spirituel de l'Écriture. Didyme a pu subir quelque chose de son influence; mais il reste encore bien en deçà de ses théories et continue à s'intéresser à l'allégorie; cf. A. Harnack, Diodorus, RE³, IV, 674 s; Kihn, ThQu, 1880, p. 351 ss.

2. De Trin., III, 3, 813 C.

3. In Job, 1133 C.

4. Cramer, Catenae..., II, p. 21.

Saint-Esprit est le principe et la fin, l' α et l' ω de toutes choses¹, il s'attache surtout à la précision du sens littéral. Si *quid autem supra textum hic potest intelligi*, dit-il avec une nuance de doute dans le commentaire sur la *prima Petri*². Ayant à expliquer le passage : je suis le commencement et la fin³, il commence par définir, d'après Aristote, le sens exact du mot *ἀρχή*⁴; de même l'interprétation de Matth., 17, 5 est un commentaire attentif de chacun des termes compris dans la déclaration : Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui je me suis complu⁵. La valeur des expressions scripturaires est plusieurs fois étudiée avec un soin particulier⁶; et c'est au même ordre de préoccupations qu'il faut rattacher l'attention à signaler l'emploi de l'article dans des formules particulières⁷, les différentes ponctuations proposées par les manuscrits⁸, et même l'emploi de textes copiés par stiques⁹. On peut encore signaler, comme une marque du soin apporté par Didyme à donner le véritable sens de ses textes, le zèle qu'il met à proposer deux lectures différentes des manuscrits¹⁰, ou deux interprétations indiquées par les exégètes qu'il connaît¹¹. Il n'y a pas là seulement de la modestie et de la timidité¹²; il y a aussi le désir d'être utile et de faire profiter ses lecteurs de toutes les ressources possibles. Souvent d'ailleurs, ce sont les nécessités de la controverse qui amènent Didyme à expliquer en deux sens différents les

1. De Trin., III, 14, 696 A.

2. In I Petr., 1755 A.

3. Apocal., 21, 6.

4. De Trin., III, 5, 840 B.

5. De Trin., I, 9, 288 A-289 B.

6. Contr. Manich., 3, 1089 B; De Spir. S., 45, 1072 B; in Job, 1141 BC.

7. Cf. sup., p. 191.

8. In II Cor., 1712 C; in Proverb., 1624 C.

9. In Job, 1133 C.

10. Cf. supra, p. 187 ss.

11. In Job, 1124 C; 1133 C; 1140 B; 1144 B; in Psalm. 1165 B; 1213 C; 1236 A; 1244 C; 1272 D; 1273 A; 1316 C; 1320 C; 1324 C; 1380 B; 1412 D; 1436 D; 1444 C; 1476 C; in II Cor., 1697 BC, etc.

12. Cf. supra, p. 12.

textes qui servent de preuve à ses argumentations théologiques. Aux Ariens qui discutent la valeur de telle ou telle citation, il répond en montrant d'abord que la citation s'applique à l'Incarnation, à l' *ἐνανθρώπησις*; puis, suivant une méthode tout à fait chère à Tertullien, il cherche à prouver qu'elle a son explication même dans l'état éternel du Logos consubstantiel¹ : c'est ainsi qu'il procède à propos de Matth., 17, 5 : *καὶ μὴν πρὸς τὴν ἐνανθρώπησιν αὐτοῦ ὅλον νένευκε τὸ νόημα*, et un peu plus loin : *καὶ περὶ τῆς θεότητος δὲ ἐκλάβη τις*²; — de même à propos de Proverb., 8, 22 : *εἰ δὲ καὶ συγχωρητέον τὸ μὴ ἐκ προσώπου τῆς ἐν ἡμῖν σοφίας Σολομῶνα γεγραφέναι, ἀλλ' οὖν νοητέον ἐκ προσώπου τῆς σοφῆς καὶ ἀπερινοήτου ἐνανθρωπήσεως, οὐχ ἅπαξ δὲ περὶ τῆς ἀνάρχου καὶ ἀθεωρήτου φύσεως τοῦ μονογενοῦς θεοῦ εἰρηκέναι*³; — ou à propos de I Cor., 1, 24⁴. C'est là une méthode tout à fait caractéristique chez Didyme, encore qu'on en ait fait parfois usage dès les premiers temps de la lutte contre l'arianisme⁵ : le développement qu'elle prend chez lui provient du souci avec lequel il veut proposer le véritable sens de l'Écriture.

Il est encore intéressant de noter, sinon comme une chose tout à fait nouvelle, au moins comme prenant une importance croissante, l'attention apportée par Didyme à certains problèmes, qui appartiennent à ce qu'on appelle aujourd'hui la critique littéraire. Il serait sans doute exagéré de prétendre que Didyme admettait la distinction du premier et du second Isaïes⁶ : encore est-il vrai qu'au témoignage de saint Jérôme, Didyme n'aurait commenté que les chapitres 40-66 du prophète⁷, sans que nous puissions savoir la raison de son choix⁸. Par contre, on remarquera que Didyme nous

1. Cf. K. Holl, ZKG, XXV (1904), p. 397.

2. De Trin., I, 9, 289 A.

3. De Trin., III, 3, 816 C.

4. De Trin., III, 7, 849 A.

5. Cf. Athanase, Orat. cont. Arian., II, 45 ss.

6. Cf. supra, p. 45.

7. Jérôme, in Isai. proph., prolog.; PL, 24, 21.

8. Cf. J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 56.

avertit que Salomon dans les Proverbes n'est pas un prophète, mais seulement un παροιμιαστής¹; et qu'il distingue avec beaucoup de soin Zacharie, le prophète δρεπανοφόρος de Zacharie, le père de Jean Baptiste². Il sait également que Matthieu a été écrit avant Marc, et attribue peut-être à son antériorité l'exactitude plus grande avec laquelle il rapporte les paroles du Seigneur touchant le jour du jugement (Matth., 24, 36 sqq.)³; que la seconde Épître aux Corinthiens n'avait pas pour but de corriger les désordres moraux des particuliers, mais d'enseigner la communauté tout entière⁴; que la prima Joannis n'était pas adressée aux Juifs, et qu'elle avait au contraire pour destinataires des chrétiens d'origine païenne⁵. Nous avons déjà vu comment l'Enarratio rangeait la secunda Petri au nombre des livres qui, licet publicentur, non tamen in canone sunt⁶. On ne donnera pas à ces traits de critique plus d'importance qu'ils n'en méritent; et l'on se gardera bien de faire de Didyme un écrivain préoccupé des problèmes d'exégèse contemporaine : il fallait cependant les relever comme appartenant à un ordre de pensée assez rare chez les écrivains du iv^e siècle.

Les indications qui précèdent suffisent à nous faire connaître la pensée de Didyme sur la Bible. Cette pensée ne présente sans doute pas grande originalité. L'exégèse de l'aveugle d'Alexandrie, — Jérôme en avait déjà fait la remarque à propos de quelques passages, — s'inspire le plus souvent des principes posés par Origène⁷, et si l'allégorisme du disciple est poussé moins loin que celui du maître, la raison en est dans les circonstances extérieures qui obligent

1. Cf. De Trin., III, 3, 813 C; cf. Pseudo-Basile, Adv. Eunom.; PG, 29, 794 C.

2. De Trin., II, 10, 649 A; cf. De Trin., I, 21, 373 B; De Spir. S., 8, 1039 C.

3. De Trin., III, 22, 917 A.

4. In II Cor., 1716 A.

5. In I Joan., 1781 BC.

6. In II Petr., 1774 A.

7. Jérôme, Ep. 73, 2 ad Evangelum; PL, 22, 677; Ep. 119, 5 ad Minervium et Alexandrum; PL, 22, 968-970.

à prêter une attention plus grande au sens littéral des textes scripturaires. Mais ce qu'il a été impossible de montrer, c'est la place prépondérante prise par la Bible dans l'argumentation de Didyme : le *De Trinitate* n'est à certains égards qu'un recueil de fragments commentés; et il n'est pas rare qu'au milieu d'un développement dogmatique, Didyme en vienne à oublier la marche de son raisonnement, pour expliquer en détail un texte qu'il a cité, et dont la pensée lui a plu¹. A côté des livres saints, les autres sources de l'information de Didyme, qu'il nous faut maintenant étudier, n'ont qu'une importance secondaire : plus que d'aucun autre maître, fût-ce d'Origène, Didyme est avant tout le disciple de la Bible.

1. *De Trin.*, III, 4, 829 A, etc...

NOTE

LE TEXTE DES ÉPÎTRES D'APRÈS LE PREMIER LIVRE DU DE TRINITATE¹.

Romains, I, 1 (De Tr. I, 25, 380 B) : Παῦλος, δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ, κλητὸς ἀπόστολος, ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ... 7 (I, 18, 356 B) χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ..... 9 (I, 25, 381 A) μάρτυρ γάρ μου ἐστὶν ὁ θεὸς, ᾧ λατρεύω ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ... 16 (I, 25, 380 BC) οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον. Δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ πιστεύοντι Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλλήνι. 17. Δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται... 20 (II, 11, 664 C) ἥ τε αἰδὶς αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης.

v, 5 (I, 18, 357 A) : ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου.

vi, 11 (I, 22, 376 A) : ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς νεκροὺς μὲν εἶναι τῇ ἁμαρτίᾳ, ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν.

vii, 6 (I, 23, 376 C) : νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀποθάνοντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύ-

1. Les variantes sont citées d'après l'octava critica major de Tischendorf.

Romains, I, 1. Ἰησ. χρισ. NA. χριστ. Ἰησ. B. 7. πατρός Did., De Spir. S., 16 + ἡμῶν codd. 9. μαρτυρ D* μαρτυς cet. μου NABCD* μοι D*. λατρεῖν + ἐν τῷ πνεύματι μου codd. 16. το εὐαγγέλιον NABCD* + του χριστου D* πρῶτον NACD om. B. 17. ἀποκαλύπτεται + ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γεγραπται codd. 20. θειοτης : θεοτης P; cf. sup. p. 189.

v, 5. ἡμῶν N° υμῶν N°. δια πνεύματος ἁγίου Did., De Sp. S., 11, 1043 C et 1044 A; ἐν πνεύματι ἁγίῳ De Trin. 2, 6, 8, 533 B; De Spir. S., 17, 1049 B.

vi, 11. νεκροὺς μὲν εἶναι N°. εἶναι νεκροὺς μὲν N*BC; om. εἶναι AD. ἐν χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κῶ ἡμῶν NC, ε. om. τῷ κῶ ἡμῶν ABD.

vii, 6. ἀποθανόντες NABC του θανατου D. ἡμας NACD; om. B. 14. οἶδαμεν γὰρ NBC οἶδαμεν δε AD.

ματος, καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος... 14 (id.) οἶδαμεν γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν.

VIII, 2 (I, 23, 376 C) : ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου... 11 (II, 11, 664 C) ὁ ἐγείρας Χριστὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ ὑμῶν σώματα, διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν.

IX, 1 (I, 18, 357 B) : ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι, συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἀγίῳ.

XIV, 10 (I, 15, 296 B) : πάντες γὰρ παραστησόμεθα τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ, 11. καθὼς γέγραπται· Ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος, ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται τῷ θεῷ.

XV, 30 (I, 18, 349 B) : παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος, συναγωνίσασθαι μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν θεόν.

I Corinthiens, II, 2 (I, 7, 273 B) : οὐκ ἔκρινα τοῦ εἰδέναι τι ἐν ὑμῖν, εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον... 9 (II, 2, 457 A) ὁ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν, καὶ οὐς οὐκ ἤκουσεν, καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη· ὃ ἐτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὸν, 10. ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ. Τὸ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ. 11. Τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ. Οὕτω καὶ τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ. 12. ἡμεῖς δὲ οὐ πνεῦμα τοῦ κοσμοῦ ἐλάβομεν, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἵνα ἴδωμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ

VIII, 2. ἠλευθέρωσεν με ACD; σε NB. 11. χριστον ιησουν N*AD* τον χριστον C, N° χριστον BD. εκ νεκρων ζωοποιήσει. C N° BD; ο εγειρας εκ νεκρων N*AC. ζωοποιήσει και BCD; om. και NA. δια του ενοικουντος NAC; δια το ενοικουν C; BD; cf. sup., p. 190.

IX, 1. εν χριστω NABCD* + ιησου D*.

XIV, 10. του χριστου N°C² του θεου N*ABC*D. 11. καθως γεγραπται : γεγραπται γαρ : codd. πασα γλωσσα εξομολ. NACD^b εξομολ. πασα γλωσσα BD*^{et c.}

XV, 30. αδελφοι NACD om. B προσευχαις : + υμων D.

I Corinthiens, II, 2. ουκ εκρινα : ου γαρ εκρινα codd. του ειδεναι C; D^b; om. του NABCD*^{et c.} ειδεναι τι NAB^b τι ειδεναι BC. 9. ειδεν NABD ιδεν C. α ετοιμασεν ND οσα ABC^{et id.} 10. ερευνα C; B³D εραυνα NAB*C. 11. ανθρωπων : om. A. οιδεν 2° C εγνωκεν NABCD. 12. του κοσμου NABC + τουτου D. ιδωμεν C; D ειδωμεν NABC. 10. (De Trin., I, 18, 357 A) ημιν δε NACD γαρ B. απεκαλυψεν ο θεος NABCD ο θεος απεκα-

χαρισθέντα ἡμῖν... 14 (I, 18, 357 B) σαρκικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ. (I, 24, 377 B) μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστίν. καὶ οὐ δύναται γινῶσαι, ὅτι πνευματικὸς ἀνακρίνεται. 15. ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει μὲν πάντας, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται. 16. Τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου, ὃς συμβιβάζει αὐτόν; ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν.

III, 11 (I, 15, 324 B) : Θεμέλιον γὰρ οὐδεὶς δύναται θεῖναι, παρὰ τὸν κεῖμενον, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός... 16 (II, 10, 636 A; cf. I, 18, 357 A; 20, 369 C) οὐκ οἴδατε ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστὶ καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν; 17. εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθείρει, φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός· ὁ γὰρ ναὸς τοῦ θεοῦ ἅγιός ἐστιν, οἵτινές ἐστε ὑμεῖς.

IV, 1 (I, 25, 381 A) : οὕτως ἡμᾶς λογιζέσθω ἄνθρωπος, ὡς ὑπέρτατος Χριστοῦ, καὶ οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ· 2. ὁ δὲ λοιπὸν, ζητεῖται ἐν τοῖς οἰκονόμοις, ἵνα πιστὸς τις εὐρηθῇ.

VI, 11 (I, 18, 357 AB) : ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλ' ἡγιασθήτε, ἀλλ' ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν... 19 (I, 20, 369 C-372 A; II, 11, 637 A; 23, 744 A) οὐκ οἴδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος ἐστίν, οὗ ἔχετε ἀπὸ τοῦ θεοῦ, καὶ οὐκ ἐστε ἑαυτῶν. 20. ἡγοράσθητε γὰρ τιμῆς. δοξάσατε δὴ τὸν θεὸν ἐν τοῖς σώμασιν ὑμῶν.

VIII, 2 (I, 9, 281 B) : εἴ τις δοκεῖ εἰδέναι τι, οὕτω ἔγνωκεν καθὼς δεῖ γινῶναι.

λυφεν ς. δια του πνευμ. αυτου ς; N^cD om. αυτου N^{*}ABC. 14. σαρκικος ψυχικος codd. et Didyme, De Trin., I, 24, 377 B. αυτω om. A^{*}. πνευματικος-τικως codd. 15. ανακρινει μεν ς; N^aBD^b ^oic om. μεν ACD^{*}. παντας παντα N^aBD^b ^oic τα παντα ACD^{*}. 16. συμβιβασει NABⁱ συνβιβ D. χριστου NACD^c E κυριου BD^{*}.

III, 11. ιησους χριστος NAB ιησ. ο χρ. ς; χριστος ιησους C³D. 11. φθερει NABC φθειρει D. τουτον NBC αυτον AD. 16. οικει εν υμιν NACD εν υμιν οικει B.

IV, 2. οδε D^o ωδε NABCD^{*}. ζητειται τι ζητειτε plur.

VI, 11. αλλα 1^o NABD^c. αλλ CD^{*}. αλλ 1^o C αλλα NABD, Didyme, De Tr., II, 6, 6, 525 A. αλλ 2^o C αλλα NABD Didyme, De Trin. II, 6, 6, 525 A. του κυριου ημων BC^{id} om. ημων NAD. ιησου χριστου ABC^{id} D^{*} om. χριστου AD^c. 19. τα σωματα A² Didyme, De Tr., II, 11, 637 A; 23, 744 A. το σωμα NA^{*}BCD. ἁγίου πνευματος NACD πνευματος αγιου B. 20. δη N^aABC D om. N^{*}. εν τοις σωμασιν υμων εν τω σωματι υμων NABC^{*}D^{*} + και εν τω πνευματι υμων ατινα εστι του θεου ς; C³D².

VIII, 2. ει NAB + δε ς; D. ειδεναι ς; εγνωκεναι NABD. ουπω NAB ουδεπω ς; D. εγνωκεν ς; D^c εγνω NABD^{*}.

IX, 12 (I, 25, 380 C) : ἀλλ' οὐκ ἐχρησάμεθα τῇ ἐξουσίᾳ ταύτῃ. ἀλλὰ πάντα στέγομεν, ἵνα μὴ ἐγκοπὴν τινὰ δώμεν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ... 20 (I, 23, 376 B) ἐγενόμην 21. τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος, μὴ ὦν ἄνομος θεοῦ, ἀλλ' ἔννομος Χριστοῦ, ἵνα κερδήσω τοὺς ἀνόμους.

X, 1 (II, 14, 713 A) : οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὅτι οἱ πατέρες ἡμῶν πάντες ὑπὸ τὴν νεφέλῃν ἦσαν, καὶ πάντες διὰ τῆς θαλάσσης διήλθον, 2. καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ· 3. καὶ πάντες βρῶμα τὸ πνευματικὸν ἔφαγον· 4. καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα· ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας· ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός... 32 (I, 25, 380 A) : ἀπρόσκοποι καὶ Ἰουδαίοις γίνεσθε καὶ Ἑλλήσι καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ.

XI, 16 (I, 25, 380 A) : ἡμεῖς τοιαύτην συνήθειαν οὐκ ἔχομεν, οὐδὲ αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ.

XII, 1 (I, 24, 377 AB) : περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί. 2. οἴδατε ὅτι ὅτε ἔθνη ἦτε, πρὸς τὰ εἰδωλα τὰ ἄφωνα ὡς ἀνήγεσθ ἀπαγόμενοι· 3. διὸ γνωρίζω ὑμῖν, ὅτι οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ. 4. (I, 18, 361 B) Διαίρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσὶν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα. 5. καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσὶν, ὁ δὲ αὐτὸς κύριος· 6. καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσὶν, ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς, ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν... 11 (I, 19, 368 C). Ταῦτα δὲ πάντα ἐνεργεῖ τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἐκάστῳ, καθὼς βούλεται.

IX, 12. εκκοπήν τινὰ C^D τινὰ εκκοπήν NABC. εκκοπήν ND εγκοπήν ABC. 21. θεοῦ... χριστοῦ NABCD* θεῷ χριστῷ C; D^o. κερδήσω C; N^oD; κερδανῶ N*ABC. τοὺς ἀνόμους N*ABCD; om. τοὺς N^o.

X, 1. γὰρ N*ABCD δε C; N^o. 2. μωσὴν BC; μωσῆν C; NAD. εβαπτισθσαν NACD εβαπτισαντο C; B. 3. καὶ παντες + το αὐτο N^oBC²D om. το αὐτο NA, Didyme, De Tr., II, 13, 689 B. 4. το αὐτο om. αὐτο A. πνευματικον επιον πομα NABC πομα πνυματικον επιον C; D. επιον : Didyme, De Trin., II, 13, 689 B επινον. η δε πετρα ACD^b η πετρα δε NBD*. 32. καὶ ιουδαιοις γινεσθε N*ABC γινεσθε καὶ ιουδ. N^oD.

XII, 1. ἀδελφοί : post ἀγνοεῖν D* ^{et c.}; post πνευματικον NACB. 2. οτι οτε NABCD om. οτε, C. 3. ουδεις : + τῷ πνεύματι θεοῦ λαλῶν λεγει· ἀναθεμα ἰησοῦς, καὶ ουδεις codd. κυριος ἰησους NABC; κν ἰην D; C. 4. το δε αὐτο NACD το δ' αὐτο B; ο δε αὐτος κυριος : quelques minusc. 17, 41, 73 etc.; καὶ ο αὐτος NABC D; Didyme, De Tr., I, 19, 368 C. 6. ο δε αὐτος NA καὶ ο αὐτος BC. θεος NACD + εστι C. 11. ταυτα δε παντα D; παντα δε ταυτα NABC; Didyme, De Tr., II, 5, 496 C, 505 A. το εν : om. το D. ιδια om. D.

ΧΙΠ, 8 (III, 41, 984 C-985 A) : Εἴτε προφητεῖαι καταργηθήσονται, εἴτε γλῶσσαι παύσονται, εἴτε γνώσεις καταργηθήσεται· 9. ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν, καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν. Ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τό τε τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται. 11. ὅτε ἤμην νήπιος, ἐλάλουν ὡς νήπιος, ἐλογιζόμην ὡς νήπιος· ὅτε γέγονα ἀνὴρ, κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου. 12. Βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκομεν ἐκ μέρους· τότε δὲ ἐπιγνωσόμεθα, καθὼς καὶ ἐπεγνωσθήμεν. 13 (I. 16, 333 B) νυνὶ δὲ μένει τὰ τρία ταῦτα· πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη.

ΧV, 51 (ap. Jérôme, Ep. 119, 5; PL, 22, 968) : πάντες μὲν κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ οὐκ ἀλλαγησόμεθα.

II Corinthiens, I, 1 (in II Cor., I, 681 AB) : Παῦλος ἀπόστολος καὶ Σιλουανὸς καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός, τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ σὺν τοῖς ἁγίοις πᾶσιν τοῖς οὔσιν ἐν ὅλῃ τῇ Ἀχαΐᾳ.

II, 12 (I, 25, 380 C-381 A) : Ἐλθὼν δὲ εἰς τὴν Τρωάδα εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ. 14 (I, 9, 281 A) Τῷ δὲ θεῷ χάρις, τῷ πάντοτε θριαμβεύοντι ἡμᾶς ἐν τῷ Χριστῷ καὶ τὴν ὁσμὴν τῆς γνώσεως φανερώσαντι δι' ἡμῶν.

III, 17 (I, 15, 313 B) : Ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν· οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐκεῖ ἐλευθερία.

V, 14 (I, 25, 380 A) : Ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς,

XIII, 8. προφητεῖα πατηρηθήσεται B; γνώσεις BD * ^{etc.} γνώσεις NAD^b. 9. γὰρ ABDE δε KL. 10. τότε το ἐκ μέρους γ; D^b ^{etc.}; om. τότε NABD*. 11. ἐλάλουν ὡς νηπιος ἐλογιζ. ὡς νηπιος NAB; ὡς νηπ. ἐλαλ. ὡς νηπ. ἐλογ. D; γ. οτε N*ABD* οτε δε N^cD^c; γ. γινωσκομεν etc. γινωσκω etc. codd. 12. γὰρ N ABD^c; om. D* ἀρτι codd., Didyme, De Tr., III, 41, 984 C-985 A om. Didyme De Tr., I, 9, 281 A; ἐν αἰνιγ. + καὶ Didyme I, 9, 281, A. 13. codd. νυνὶ δε μενει πιστις, ἐλπις, ἀγαπη, τα τρια ταυτα. Clem. 946 comme Didyme.

ΧV, 51. παντες μεν κοιμηθ. NAC²D^c; γ; παντες ουκ BC*D*.

II Corinthiens, I, 1. καὶ Σιλουανὸς : om. codd. Didyme, loc. cit., fait remarquer qu'un certain nombre de manuscrits omettent le nom de Silvain. Mai note ad h. l. que Basile, De Spir. S., 25, lit également le nom de Silvain dans ce titre; mais Tischendorf, Octava critica major, II, 569 ne croit pas cette remarque fondée.

II, 12. εἰς τὸ εὐαγγέλιον : δια τοῦ D. 14. τῆς γνώσεως + αὐτοῦ codd.. φανερώσαντι : φανερουντι codd.

III, 17. ἐκεῖ : N^cD^b ^{etc.}, om. NABCD *

V, 15. κριναντος τούτου : κριναντας τούτο + οτι εἰς ὑπερ παντων ἀπεθανεν· ἀρα οἱ πάντες ἀπεθανον codd.. ἐγερθεντι + χριστῷ Didyme, De Tr., I, 22, 376 A.

15. κρίναντος τούτου καὶ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν, ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθάνοντι καὶ ἐγερθέντι....

19 (I, 7, 273 AB) ὡς ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσω ἑαυτῷ· μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν, καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς. 20. ὑπὲρ Χριστοῦ οὖν πρεσβεύομεν, ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν. Δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ, καταλλάγητε τῷ θεῷ.

VI, 4 (I, 25, 381 A) : ἐν παντί συνιστῶντες ἑαυτοὺς, ὡς θεοῦ διάκονοι.... 16 (I, 20, 369 C) ὑμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐσμεν ζῶντος, καθὼς εἶπεν ὁ θεός· ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς καὶ ἐμπεριπατήσω· καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεός, καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι λαός.

IX, 13 (I, 25, 381 A) : δοξάζοντες τὸν θεὸν ἐπὶ τῇ ὑποταγῇ τῆς ὁμολογίας ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ.

XI, 4 (I, 7, 273 A; 18, 357 B) : Εἰ μὲν γὰρ ὁ ἐρχόμενος ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει, ὃν οὐκ ἐκηρύξαμεν, ἢ πνεῦμα ἕτερον λαμβάνετε, ὃ οὐκ ἐλάβετε... 7 (I, 25, 380 C) ὅτι δωρεάν τὸ τοῦ θεοῦ εὐαγγέλιον εὐηγγελισάμεν ὑμῖν.... 23 (I, 25, 381 A) Διάκονοι Χριστοῦ εἰσιν, παραφρονῶν λέγω· ὑπὲρ ἐγώ.

XIII, 3 (I, 21, 373 B) : ἐπεὶ δοκιμὴν ζητεῖτε τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ.... 13 (I, 18, 348 C; 361 A; II, 6, 19, 548 B, 549 A) Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν.

Ephésiens, I, 13 (De Trin. I, 19, 368 C) : ἐν ᾧ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθημεν τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ, 14. ὁ ἐστὶν ἀρ-
ραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν.

VI, 4. συνιστῶντες N^cD^c; συνισταντες N^cCD*. 16. ημεῖς... ἐσμεν N^cB*D* υμεῖς... ἐστε N^cCD^c. 7. ναὸς N^cBCD; ναοὶ N*. καθὼς εἶπεν NABC; λέγει γὰρ D*. ἐμπεριπατήσω NB³D^c; ἐνπεριπ. B*CD*. μοι NBC μοι D; 7; Didyme, De Trin., II, 11, 636 A.

XI, 4. ελαβετε : εδεξασθε FG. 23. λεγω D λαλω NB.

XIII, 3. ἐπει NABD; οτι FG. 13. του κυριου ημων : Didyme, De Trin., I, 18, 361A; II, 6, 19, 548 B, 549 A; om. ημων codd.. του θεου + και πατρος Didyme, 361 A, 549 A.

Ephésiens, I, 13. εν ω πιστ. D, Didyme, De Trin., II, 15, 717 C; εν ω και πιστ. NABC Didyme, De Trin., II, 3, 469 A; 6, 7, 525 A. ἐσφραγισθημεν Didyme, 717 C; ἐσφραγισθητε codd. Didyme, 469 A, 525 A. 14. ὁ AB. ος ND, Didyme, 469 A.

II, 11 (I, 7, 272 A) : μνημονεύετε ὥς ποτε ὑμεῖς τὰ ἔθνη ἐν σαρκί, οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία ὑπὸ τῆς λεγομένης περιτομῆς ἐν σαρκὶ χειροποιήτου· 12. ὅτι ἦτε τῷ καιρῷ ἐκεῖνῳ χωρὶς Χριστοῦ ἀλληλοτριωμένοι τῆς ἐλπίδος τοῦ Ἰσραὴλ, καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας, ἐλπίδα μὴ ἔχοντες, καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ.

III, 8 (I, 15, 316 A) : Ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἀνθρώπων ἐδόθη ἡ χάρις εὐαγγελίζεσθαι ἐν τοῖς ἔθνεσιν τὸν ἀνεξιχνίαστον πλοῦτον τοῦ Χριστοῦ. 14 (I, 18, 349 A) τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν θεὸν καὶ πατέρα, 15. ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται, 16. ἵνα δῶ ὑμῖν, κατὰ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ δυνάμει κραταιωθῇαι διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ, εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον· 17. κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις.

IV, 5 (I, 18, 349 A) : εἰς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα, 6. εἰς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων, καὶ ἐν πᾶσιν... 9 (I, 15, 305 A) τὸ δὲ ἀνέβη, τί ἐστίν, εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη πρῶτον; 10. ὁ καταβάς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβάς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα.

V, 27 (I, 25, 380 B) : ἵνα παραστήσῃ ἑαυτῷ ἄμεμπτον τὴν ἐκκλησίαν μὴ ἔχουσαν στίλον, ἢ ῥυτίδα, ἢ τι τῶν τοιούτων· ἀλλ' ἵνα ᾗ ἁγία καὶ ἄμωμος.

Philippiens, II, 5 (De Trin. III, 10, 853 C-856 A) : Τοῦτο δὲ λογισέσθω ἐν ὑμῖν ὅπερ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· 6. ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ

II, 11. ποτε ὑμεῖς N*ABD*; ὑμεῖς ποτε N*D^b; 5. 12. τῷ καιρῷ ἐκεῖνῳ NABD*; pr. ἐν D^c; 5. τῆς ἐλπίδος; τῆς πολιτείας NADE.

III, 8. πάντων NABCD; πάντων τῶν P; 5; ἀνθρώπων Orig.; ἀγίων codd. ἡ χάρις + αὐτῇ codd.. ἐν τοῖς ἔθνεσιν DE; 5; om. ἐν NABC. τὸν ἀνεξ. πλοῦτον N*D^c; τὸ ἀνεξ. πλοῦτος N*ABCD*. 14. τὸν θεὸν καὶ πατέρα : θεὸν πατέρα Didyme, De Trin., II, 7, 580 C; τὸν πατέρα N*ABC; τὸν πατέρα τοῦ κοῦ ἡμῶν ἰοῦ χροῦ N*D; 5. 16. δῶ NABC; δῶ D; 5; Didyme, De Trin., I, 20, 372 A (al. De Trin., II, 7, 580 C δῶ). τὸν πλοῦτον D^c; 5; τὸ πλοῦτος NABCD*. καρδίαις : + ὑμῶν codd. Didyme, 372 A.

IV, 6. ἐν πᾶσιν NABCD^b : + ὑμῖν 5; + ἡμῖν D. 9. κατέβη πρῶτον N*BC^c omi. πρῶτον N*AC*D. κατέβη : + εἰς τὰ κατωτέρα μέρη τῆς γῆς codd.

V, 27 παραστητῇ : + αὐτὸς NABD* + αὐτὴν 5.

Philippiens II, 5. δη : γὰρ N*D; 5; om. N*ABC. λογισέσθω : φρονεῖσθω C³; 5; φρονεῖτε N*ABCD. 6. εἶναι : τὸ εἶναι codd., Didyme, De Trin., I, 27, 401 B. 7. ἀλλ ACD; 5; ἀλλὰ NB. 9. ὄνομα D; 5; τὸ ὄνομα NABC. 10. καὶ καταχθονίων omi.

υπάρχων οὐχ ἄρπαγμὸν ἡγήσατο εἶναι ἴσα θεῷ· 7. ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκέ-
νωσεν, μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καί
σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, 8. ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν, γενόμενος, ὑπή-
κοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. 9. διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερ-
ύψωσε καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα· 10. ἵνα ἐν τῷ
ὄνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ κα-
ταχθονίων, 11. καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται, ὅτι κύριος Ἰησοῦς εἰς
δόξαν τοῦ πατρὸς... 21 (I, 25, 377 C) οἱ πάντες γὰρ τὰ ἑαυτῶν
ζητοῦσιν, οὐ τὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

III, 2 (II, 11, 664 B) : βλέπετε τὴν κατατομήν· 3. ἡμεῖς γὰρ ἔσμεν
ἡ περιτομή, οἱ πνεύματι θεῷ λατρεύοντες, καὶ καυχώμενοι ἐν Χριστῷ
Ἰησοῦ. 6 (I, 7, 272 B-273 A) κατὰ ζῆλον διώκων τὴν ἐκκλησίαν,
κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος· 7. ἀλλ' ἄτινα ἦν
μοι κέρδη, ταῦτα ἡγοῦμαι διὰ τὸν Χριστὸν ζημίαν. 8. ἀλλὰ μὲν οὖν γε
καὶ ἡγοῦμαι πάντα ζημίαν εἶναι διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Ἰησοῦ
Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν· δι' ὃν τὰ πάντα ἐζημιώθην καὶ ἡγοῦμαι σκύ-
δαλα εἶναι, ἵνα Χριστὸν κερδήσω.

Jude, 5 (De Trin. I, 29, 368 AB) : ἀπαξ γὰρ κύριος Ἰησοῦς λαὸν
ἐξ Αἰγύπτου σώσας δευτέρον τοὺς μὴ πιστεύσαντας αὐτῷ ἀπώλεσεν....
18 (II, 26, 749 B) ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου ἐλεύσονται ἐμπαῖκται,
κατὰ τῆς ἑαυτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι τῶν ἀσεβειῶν. 19. οὗτοί εἰσιν
οἱ ἀποδιορίζοντες, ψυχικοὶ, πνεῦμα μὴ ἔχοντες.

Didyme, De Tr., I, 15, 317 A. 11. ἐξομολογησεται ACD; ἐξομολογησεται NB; γ. οἱ
κύριος : εἰς κύριος Didyme, 317 A; ἰησοῦς FG : ἰησοῦς χριστός codd., Didyme, 317 A.
21. οὐ τα. NABCD + του γ. ἰησοῦ χριστοῦ NACD, χριστοῦ ἰησοῦ B.

III, 3. θεοῦ N*ABCD; θεῶ N°D*; γ. cf. supra, p. 190. 6. ζῆλον N°D^b; γ. ζήλος
N*AB D*. 7. ἀλλ' ἄτινα N°D° om. ἀλλὰ N*AG. ἦν μοι NAD; μοι ἦν B. ἡγοῦμαι :
ἡγῆμαι codd. 8. μὲν οὖν γε NΔ; μὲν οὖν BD. καὶ ἡγοῦμαι N°; om. καὶ N*. ἰησοῦ
χριστοῦ A; του κυρίου ἡμῶν A; μου ceter.

Jud., 5. κύριος ἰησοῦς : κύριος NC ο κύριος γ; ο θεός C²; ἰησοῦς AB. ἐξ αἰγυπτου : ἐκ
τῆς αἰγυπτου codd... δευτερον : το δευτερον codd. ἀπαξ dans Didyme comme
dans N se rattache au 2^e membre de phrase; al. ABC etc., il se relie au
premier εἰδοτας ἀπαξ πάντα οτι κύριος... 18. ἐπ ἐσχάτου NABC; ἐν ἐσχάτῳ γ. του
χρονου NΔ; χρονῷ γ. ἐλεύσονται N°AC²; ἐσονται N°BC*. ἐμπαῖκται B; ἐμπεκται
NAC³. 19. ἀποδιορίζοντες NAB + εαυτοὺς C; γ.

CHAPITRE VII

L'ÉRUDITION DE DIDYME

Les historiens anciens qui nous ont parlé de Didyme ont aimé à nous le représenter comme un prodige de savoir; et il n'y a pas de doute en effet que ses connaissances n'aient été très étendues et très variées. Mais il paraît bien aussi que le sentiment d'admiration, éprouvé en présence de la science de Didyme, soit dû pour une bonne part à l'infirmité de l'illustre aveugle, qui avait conquis son érudition en venant à bout de difficultés dont sa volonté seule et son énergie avaient su triompher. En réalité, la science de Didyme est plus vaste que profonde : s'il a touché à presque toutes les parties de la connaissance humaine, il n'en a approfondi aucune; il ne s'en est surtout assimilé aucune, et l'on ne doit pas trop s'étonner de rencontrer chez lui côte à côte des idées et des formules empruntées aux systèmes les plus divers. A ce point de vue, il est de beaucoup inférieur à son maître Origène, ou encore à Eusèbe de Césarée, deux des esprits les plus cultivés de l'antiquité chrétienne. On ne saurait lui en faire un reproche : sa cécité était un insurmontable obstacle au développement de bien des disciplines; son esprit surtout était trop peu personnel, trop incapable de synthèses et d'idées générales pour qu'il pût jamais acquérir autre chose que des connaissances superficielles et fragmentaires.

1. On a attribué à Didyme la connaissance de la musi-

que¹, de l'arithmétique², de la géométrie³, de l'astronomie⁴. Nous ne pouvons naturellement pas nous faire une idée complète de la manière dont Didyme possédait ces diverses sciences; et ce ne sont pas ses œuvres dogmatiques ou exégétiques qui sont capables de nous renseigner sur la question. La manière dont il fait appel à l'autorité des musiciens⁵ pour indiquer la différence entre le *ψαλτήριον* et la *κιθάρα* laisserait croire qu'il connaît bien peu les questions musicales. En fait d'arithmétique, nous ne trouvons chez lui que des discussions sur la valeur symbolique de certains nombres : c'est ainsi qu'il explique gravement que la lumière a été créée le quatrième jour à cause de l'excellence de la tétrade qui contient en puissance la précieuse décade⁶. Job avait sept fils et trois filles, afin de manifester que la foi en la Trinité est créatrice du septuple charisme⁷; la félicité parfaite est marquée par le huitième jour qui est celui du repos surnaturel⁸. Le nombre vingt-huit possède une particulière beauté : il ne représente pas seulement le produit de sept par quatre; mais surtout il est un nombre parfait (*τέλειος ἀριθμός*), c'est-à-dire tel qu'il soit égal à la somme de ses diviseurs⁹. Trente-six est presque aussi admirable, puisqu'il est à la fois *τρίγωνος* καὶ *τετράγωνος*, et qu'on l'obtient en faisant la somme des huit premiers nombres¹⁰. Cinquante est le nombre de la pénitence et de la rémission des péchés¹¹. Huit cent un désigne la colombe symbolique qui parut au baptême du Sauveur et marque l' α et l' ω , le principe et la fin

1. Socrate, HE, IV, 25.

2. Rufin, HE, II, 7; Socrate, HE, IV, 25; Théodoret, HE, IV, 29.

3. Rufin, HE, II, 7; Théodoret, HE, IV, 29; Jérôme, De Vir. illustr., 109.

4. Rufin, HE, II, 7; Théodoret, HE, IV, 29.

5. In Psalm., 1324 A.

6. In Genes., 1112 AB.

7. In Job., 1120 C.

8. In Psalm., 1176 A.

9. In Psalm., 1309 C.

10. In Psalm., 1341 A.

11. In Psalm., 1396 BC.

des éléments¹. On reconnaît dans ces spéculations, l'influence de Philon et d'Origène, qui, bien avant Didyme, avaient aimé à rechercher le mystère des nombres : il n'y a rien là de particulièrement original, et qui suppose une forte culture arithmétique. L'axiome géométrique : τὰ τῷ αὐτῷ ἴσα φασὶ καὶ ἀλλήλοις ἐστὶν ἴσα est cité par Didyme, De Trin. III, 2, 45, 804 B ; mais J. Leipoldt fait remarquer avec raison qu'il peut aussi bien avoir été emprunté à la logique aristotélicienne qu'à la géométrie d'Euclide, si, ce qui est encore plus probable, il n'était pas depuis longtemps déjà tombé dans le domaine commun de la pensée². Et aucun problème de géométrie n'est posé dans le De Trinitate ou les commentaires exégétiques. L'auteur anonyme du Contra Arium et Sabellium faisait à cet égard preuve d'un intérêt spéculatif plus grand que Didyme, ou même qu'aucun autre père du iv^e siècle, lorsqu'il se demandait comment il pouvait encore rester dans le monde de la place pour le Fils de Dieu³ ou pour le démon⁴. Ce que nous savons de l'intelligence de Didyme et de son peu d'attrait pour les questions abstraites ne nous permettrait pas de lui attribuer un tel raisonnement qui est tout à fait en dehors de ses habitudes de penser⁵. Des connaissances astronomiques de Didyme, nous ne savons absolument rien : comme tous les théologiens chrétiens, il combat ceux qui attribuent au cours des astres les événements dirigés par la Providence⁶ ; il attaque également ceux qui limitent l'action de la Providence à la sphère lunaire et ne veulent pas qu'elle s'étende jusqu'à la terre⁷ ; peut-être pense-t-il avec Origène que les astres sont des puissances animées⁸ ; aucun de ces traits ne suppose une science bien

1. De Trin., II, 14, 696 A. Cf. De Trin., II, 14, 700 C ; in Psalm., 1324 A.

2. J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 45.

3. Contr. Ar. et Sabell., 12 ; PG, 45, 1297 B.

4. Contr. Ar. et Sabell., 13 ; PG, 45, 1300 AC.

5. Cf. K. Holl, ZKG, XXV (1904), p. 385.

6. In Psalm., 1468 C.

7. In Psalm., 1377 A.

8. De Trin., II, 1, 452 AB.

complète ou bien certaine du cours des astres; et l'on penserait plus volontiers que Didyme n'a pas compris l'intérêt des questions qui se rattachent à cette étude.

2. Il est très peu vraisemblable que Didyme ait connu des langues étrangères. Nous avons vu déjà¹ qu'il ne savait sans doute pas l'hébreu. Les étymologies des noms propres, dont il est si prodigue, lui étaient fournies par des onomastica; le seul passage pour lequel il fasse appel à l'autorité du texte hébreu pour améliorer la version d'Aquila² est ce texte classique de Prov., 8, 22, dont toutes les variantes et tous les sens avaient été depuis longtemps précisés par les besoins de la controverse; et la manière dont il parle de ceux qui savent exactement l'hébreu laisse voir qu'il ne se rangeait pas parmi eux³. Il est aussi très douteux qu'il ait su le latin : il explique une fois le sens du terme grammatical : ἀπερέμφατος; ῥωμαϊστὶ δὲ, dit-il, ἡ ἀπερέμφατος ἐκ δυὸ λέξεων συγχεῖται : plus quam perfectus. ἐρμηνεύεται δέ· πλεόν ἢ τέλειος⁴; une autre fois, il rappelle que les bornes placées le long des routes, τὰ νῦν προσαγορευόμενα μίλια παρὰ Ῥωμαίοις, s'appelaient autrefois σημεία⁵; ce sont là des termes techniques, qui ne supposent pas une science sérieuse de la langue latine. En réalité, Didyme est de formation grecque; il faut préciser encore, et dire que son langage est celui d'un Alexandrin assez peu soucieux de la beauté de la forme et de la pureté du vocabulaire : on trouve chez lui un grand nombre de termes rares, ou d'expressions qui paraissent spécifiquement égyptiennes⁶; le grec de Didyme n'a absolument rien qui révèle une culture supérieure et une étude approfondie de la beauté classique.

3. Didyme, au témoignage de Socrate le Scolastique, avait

1. Cf. supra, p. 186 s.

2. De Trin., III, 3, 825 C.

3. In Psalm., 1297 D.

4. De Trin., I, 15, 300 A.

5. In Proverb., 1621 B.

6. Cf. Mingarelli, Ep. ad Archintum, PG, 39, 1013-1016.

étudié la grammaire¹; et ses œuvres nous montrent qu'il n'était pas sans avoir gardé quelque intérêt pour cette science : nous venons de voir qu'il précise, par le latin, la signification exacte du plus-que-parfait; ailleurs il définit les homonymes et les synonymes²; ailleurs encore, il s'inquiète des barbarismes et des solécismes³.

4. D'après Socrate⁴ et Théodoret⁵, Didyme aurait également connu la rhétorique. Nous avons vu plus haut⁶ combien son style dénotait le mépris des artifices logiques, qui lui semblent une invention pernicieuse, faite pour écarter de la vérité⁷. Toutefois, bien qu'il assimile les syllogismes des hérétiques aux portes de l'enfer dont parle l'Évangile, il ne repousse pas complètement cette méthode d'argumentation : les raisonnements qui ouvrent l'*Adversus Manichaeos*, et surtout la suite des cinquante-cinq *κεφάλαια*, De Trin. III, 2 sont tout à fait caractéristiques⁸. On peut encore noter qu'il connaît les noms techniques de certains procédés : celui d'*ἀξιωμα* par exemple qui sert aux dialecticiens pour désigner une forme de syllogisme⁹.

5. La science de Didyme ne se borne pas à ces connaissances abstraites. La lecture de ses ouvrages dénote un contact fréquent avec les meilleurs écrivains de l'antiquité, principalement des poètes, dont il se plaît à apporter le témoignage, pour confirmer l'enseignement de l'Écriture. C'est ainsi qu'il cite l'Iliade et l'Odyssée d'Homère¹⁰, Or-

1. Socrate, HE, IV, 25.

2. De Spir. S., 58, 1081 D.

3. In Jacob., 1753 AB.

4. Socrate, HE, IV, 25.

5. Théodoret, HE, IV, 29.

6. Cf. supra, p. 56.

7. De Trin., I, 30, 417 A; cf. De Spir. S., 38, 1066 C.

8. Cf. F. X. Funk, *Die zwei letzten Bücher der Schrift Basilians' des Grossen gegen Eunomius*, ap. Comptes rendus, p. 222-223; Ps.-Bas., Adv. Eunom., 4; PG, 29, 672 ss.

9. De Spir. S., 41; 1069 C.

10. De Trin., I, 26, 381 B; II, 7, 11, 597 C; 8, 2, 624 A; III, 2, 40, 801 C; in Psalm., 1165 C; De Trin., II, 12, 676 C; 18, 728 A. Les poèmes homériques sont cités sans nom d'auteur.

phée¹, Pindare², Diagoras de Melos³, Sophocle⁴, Euripide⁵, Platon le Comique⁶, Aratos⁷, Hermès Trismégiste⁸, les livres Sibyllins⁹. Très souvent¹⁰, il cite encore des vers, d'origine inconnue, et qu'il se contente d'attribuer simplement aux οἱ ἔξω, ou bien à ἡ ἔξωθεν σοφία. Ce n'est d'ailleurs pas à cause de leur valeur poétique que tous ces passages sont cités : Didyme était peut-être incapable de l'apprécier; et le grand nombre des témoignages qu'il invoque ne doit pas nous faire illusion sur l'étendue de ses lectures : il n'a d'autre but que de montrer l'accord de la sagesse profane avec la révélation, et la dépendance dans laquelle se trouvent les païens vis-à-vis de l'enseignement divin¹¹. Il lui était facile pour cela de compiler un recueil de morceaux choisis, un florilège, sans avoir besoin de recourir à la source originale¹². Dans son entourage, Didyme avait aussi recueilli un certain nombre d'anciennes légendes : par exemple sur l'origine des

1. De Trin., II, 27, 756 A.

2. De Trin., III, 2, 788 B; cf. II, 8, 1, 604 C; III, 1, 784 A.

3. De Trin., III, 1, 784 B.

4. De Trin., III, 6, 848 B.

5. De Trin., III, 1, 781 B.

6. De Trin., II, 27, 756 A.

7. De Trin., III, 18, 681 A, qui complète la citation d'Aratus faite dans Act., 17, 28.

8. De Trin., II, 3, 477 A; 27, 756 B. Les trois fragments apportés par Didyme dans ce second passage sont également cités par Cyrille d'Alexandrie, Contra Julianum, I; PG, 76, 556. Cf. R. Reitzenstein, Poimandres, Leipzig, 1904, p. 203, note 2; p. 211 et n. 1.

9. De Trin., II, 10, 649 A.

10. De Trin., II, 5, 493 D; 6, 3, 512 B; 6, 8, 520 C; 6, 10, 537 A; 6, 13, 540 B; 7, 5, 577 A; 8, 1, 612 A; 12, 676 C; 685 C; 688 C; 18, 728 A; 19, 733 B; 27, 753 A; 763 C; III, 1, 780 B; 784 B; 2, 1, 788 A; 2, 2, 788 C; 2, 4, 789 B; 2, 6, 789 C; 2, 9, 792 A; 2, 23, 796 B; 2, 25, 796 C (= 18, 881 C); 2, 27, 801 A; 4, 833 B; 836 B; 6, 845 C; 18, 888 A; 21, 901 D-904 AB; 913 B; 916 CD; 28, 945 CD; 31, 957 B; 35, 965 B.

11. Cf. De Trin., 6, 3, 512 B; 21, 901 C.

12. Ces sortes de manuels ou de compilations abondaient à Alexandrie. Déjà Clément s'en était servi pour la composition de ses Stromates; cf. E. de Faye, Clément d'Alexandrie, Étude sur les rapports du christianisme et de philosophie grecque au II^e siècle, 2^e éd. (Paris, 1906), p. 333-336. Il y en avait aussi à Rome dès le temps de saint Hippolyte; cf. A. d'Alès, La théologie de saint Hippolyte (Paris, 1906), p. 79, 135-140.

courses de chars¹, ou sur les énigmes gravées autrefois sur les milliaires², ou bien des proverbes populaires comme celui-ci : βοῦς ἐπὶ γλῶσσαν³. Rien de tout cela ne lui échappe; et il sait au besoin en tirer argument pour la démonstration de ses thèses.

6. La position prise par Didyme en face de la philosophie profane est spécialement intéressante. Comme Origène, et presque dans les mêmes termes que lui⁴, Didyme place la philosophie sur le même rang que la grammaire et la rhétorique, comme une discipline préparatoire à l'acquisition de la véritable sagesse⁵; elle est, par rapport à la théologie, dans la même situation qu'Agar vis-à-vis de Sara, et ne doit jamais prétendre au rôle de maîtresse. C'est à cause de la place trop grande qu'ils lui ont donnée, que les hérétiques sont tombés dans l'erreur⁶; et s'il ne faut pas rejeter tout ce qui vient de l'enseignement étranger, il sera bon de ne lui donner qu'une place restreinte en comparaison de l'Écriture inspirée⁷. Il y a là une attitude de défiance bien marquée : Origène et Grégoire de Nysse n'apportaient pas les mêmes scrupules vis-à-vis de la sagesse antique; mais ce n'est pas la première fois que nous relevons chez Didyme la marque d'une intelligence spéculative beaucoup moins vaste et beaucoup moins curieuse que celle de ses maîtres ou de plusieurs de ses contemporains.

Tout en se défiant de la philosophie païenne, Didyme en invoque l'autorité chaque fois qu'elle lui paraît confirmer l'enseignement ecclésiastique; et plus souvent encore, il expose comme siennes des théories qui portent la marque de

1. Sacra Parall.; PG, 96, 372 C-373 A. A vrai dire, ce fragment est tellement étonnant que son authenticité demeure suspecte; cf. sup., p. 38, note 2.

2. In Proverb., 1621 B.

3. De Trin., II, 6, 4, 521 B.

4. Cf. Origène, Ep. ad Gregor., I; PG, 11, 88 AB.

5. Sacra Parallela; PG, 96, 344 AB.

6. Cf. De Trin., III, I, 781 A.

7. In Act. Apost., 1665 A.

telle ou telle école. Il ne s'ensuit pas que Didyme ait lu les œuvres des philosophes auxquelles il se réfère de la sorte. A la fin du iv^e siècle, un grand nombre d'idées ou d'expressions philosophiques étaient entrées dans le domaine public de la pensée, et faisaient partie du patrimoine commun des païens aussi bien que des chrétiens : c'est sans doute pour cela que l'on trouve chez Didyme tant de formules de couleur platonicienne ou stoïcienne, qui ne se coudoient ou ne se heurtent dans son esprit que parce qu'elles ont perdu leur valeur propre et leur signification originelle. Si Platon paraît avoir exercé sur lui une influence prépondérante, son platonisme vient sans doute beaucoup plutôt d'Origène, que de la connaissance directe des dialogues de Platon ou des œuvres de ses disciples, de Plotin par exemple. Les allusions que nous allons relever doivent être interprétées en tenant compte de ces remarques ; plutôt comme des indices de la culture générale de Didyme, et du milieu dans lequel il a vécu, que comme des emprunts directs aux sources.

a) Il n'y a pas lieu de s'étonner que Platon soit le philosophe préféré de Didyme : un Athanase¹ et un Grégoire de Nysse² par exemple manifestaient aussi la même prédilection, et en appelaient, comme le fait Didyme³, à son autorité. Il est possible que Didyme ait lu le Timée, qui est explicitement cité⁴ ; en tous cas, il est plein de réminiscences platoniciennes : l'opposition entre les νοητά et les αἰσθητά est une de celles qui tiennent le plus de place dans ses ouvrages, principalement dans ses commentaires⁵. La vertu

1. Athanase, De Incarn. Verbi, 2; Contra Gent. 10.

2. Grégoire de Nysse, PG, 46, 164 D.

3. De Trin., II, 27, 760 B; cf. Théodoret, Hist. Eccles., IV, 29. On sait que de très bonne heure Platon avait été le maître préféré des docteurs chrétiens non seulement à Alexandrie; cf. Ch. Bigg, The christian Platonists of Alexandria; mais ailleurs, à Rome par exemple où saint Hippolyte se réfère explicitement deux fois à ses ouvrages; cf. A. d'Alès, La théologie de saint Hippolyte, p. 136-137.

4. De Trin., III, 4, 836 A; cf. I, 26, 388 C-389 A.

5. De Trin., I, 28, 409 A; II, 6, 22, 553 B; 6, 2, 509 B; 6, 11, 537 B; III, 27,

est une suite naturelle de la connaissance¹; l'ἔρως conduit à la θεωρία²; les espèces du σπουδαῖον sont d'être δίκαιον, σώφρονα, φρόνιμον³. On pourrait multiplier les exemples, car le platonisme de Didyme s'étend plus loin qu'à ces quelques cas et domine bien souvent sa pensée philosophique.

b) De même que Platon est le maître de l'orthodoxie, Aristote est le guide naturel des hérétiques. Les contemporains de Didyme, Basile⁴ et Grégoire de Nysse⁵, l'avaient déjà accusé de fournir des armes à Aetius et à Eunomius⁶. Didyme reprend cette accusation : ἀριστοτελικῇ δεινότητι καὶ τῇ ἐν λόγοις τέχνῃ, ὡς Εὐνόμιος, περιστρέφειν τὸ πρᾶγμα⁷. Cependant, pas plus que les Cappadociens, il ne peut se soustraire entièrement à l'influence de l'aristotélisme : pour combattre l'hérésie, il doit se servir des mêmes procédés d'argumentation; bon gré mal gré, la philosophie d'Aristote paraît chez lui, comme ailleurs, en train de recevoir le baptême de l'orthodoxie⁸. Le cinquième livre de la Métaphysique est cité⁹, et une allusion évidente est faite au premier livre¹⁰. La logique et la dialectique fournissent de nombreux procédés d'argumentation : la division des ὄντα en οὐσία et συμδεσχετός¹¹; celle des γένη en εἶδη¹²; les syllogismes qui occupent De Trin. III, 2, etc...¹³. Les définitions morales sont ordinairement celles d'Aristote : ainsi la vertu est une μεσότης ὑπερ-

944 AB; in Psalm. 1168 D; 1193 B; 1220 D; 1413 C; 1169 AB; in Proverb. 1625 D; in II Cor. 1701 C; in II Petr. 1756 BC; in Act. Ap. 1661 C.

1. In Proverb. 1624 A; 1629 B.

2. In Psalm. 1169 B.

3. Cont. Manich. 10, 1097 C.

4. Basile, Adv. Eunom. I, 9;

5. Grégoire de Nysse, Contr. Eunom. I; PG, 45, 265 B.

6. Cf. K. Holl, Amphilochius von Ikonium. p. 2 ss.; 131 s.; 134.

7. De Trin., II, 3, 477 C.

8. Cf. F. Boulenger, Grégoire de Nysse, Discours catéchétique, p. XLIX.

9. De Trin., III, 5, 840 B.

10. De Trin., III, 1, 776 A.

11. In Psalm., 1381 C.

12. In Psalm., 1381 C; Adv. Manich., 10, 1097 C.

13. Cf. supra, p. 56; cf. Rufin, HE, II, 7; Jérôme, De vir. ill. 109; Socrate HE, IV, 25.

βολῆς καὶ ἐλλείψεως et consiste à garder τὸ σύμμετρον¹; elle se trouve aussi dans l'habitude, selon une autre formule aristotélicienne². Les vertus se divisent naturellement en dia-noétiques (théoriques) et pratiques³; et cette opposition de la théorie et de la pratique, une des plus fréquentes et des plus accentuées chez Didyme⁴ a la même origine. Quant à la psychologie, Didyme hésite entre la trichotomie de Platon adoptée par Origène, et la dichotomie d'Aristote : nous avons vu qu'il connaît en tout cas les deux théories et les utilise alternativement dans ses ouvrages⁵. De la doctrine du ζῷον πολιτικόν se rapproche beaucoup in I Joan., 1781 C : πάντες γὰρ φύσει ἡμεῖς καὶ κοινωνικὰ ζῷα ὄντες ἀγαπῶσι τοὺς πλησίον. Seule la métaphysique n'est pas représentée : la mention des quatre éléments in Psalm., 1589 B (cf. Sacra Parallela; PG, 96, 373 A), ne possède pas le caractère d'un emprunt à une pensée philosophique, et Didyme condamne ceux qui limitent l'action de la Providence à la sphère lunaire⁶.

c) Les maîtres stoïciens ne sont jamais nommés par Didyme; il est cependant certain que la pensée stoïcienne a exercé sur lui grande influence; encore qu'ici surtout il s'agisse peut-être seulement d'une influence de milieu. L'éloge de Job, ὁ αἰδίδιμος, τῆς καρτερίας τὸ θαυμαστὸν χρῆμα, τῆς ἀνδρείας τὸ ἀκρότατον ὄρος, τὸ τῆς εὐσεβείας κεφαλαῖον, τῆς φιλοσοφίας τὸ μέγα παράδειγμα, qui sait supporter avec un égal courage la bonne et la mauvaise fortunes, et doit sa vertu à la philosophie, est purement stoïcien⁷. Au stoïcisme appartiennent

1. In Psalm., 1305 C; In Proverb., 1628 B.

2. In Proverb., 1625 B.

3. De Spir. S., 52, 1080 B; in Exod., 1113 C; in Psalm., 1168 C; 1184 D; 1252 A; 1337 D; 1437 A; 1448 B; 1460 C; 1533 A; 1561 B; 1572 AB; 1609 A; in Proverb., 1640 A, in II Cor., 1700 A.

4. In Psalm., 1165 A; 1180 B; 1184 C; 1268 C; in Proverb., 1625 B; in II Cor., 1693 AB, 1712 B.

5. Cf. J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 66 s.; et supra, p. 155 n., 155 n.

6. In Psalm., 1377 A; cf. Cyril. Alexandr., in Psalm.; PG, 69, 917 B.

7. In Job., 1128 A.

aussi des expressions comme celles-ci : τινὰ ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῶν θελήματος¹, κατορθῶσαι², ἡ ὀρθὴ πολιτεία³; πρὸς τὴν τῶν νόμων ἀκριβεῖαν πολιτεύεσθαι⁴; ὁ ὀρθὸς λόγος⁵; et peut-être également cette idée que le temps a commencé d'être avec les créatures et n'a pas de réalité en dehors d'elles⁶.

d) L'épicuréisme semble par contre être resté étranger aux préoccupations de Didyme : d'après Jérôme, il aurait connu la théorie atomiste⁷; à deux reprises il s'élève contre la croyance à la destinée, à l'εἰμαρμένη⁸ : il n'y a là que des indices bien faibles d'une influence de ces doctrines sur son esprit.

e) Des néoplatoniciens, Didyme ne cite que Porphyre, et une fois seulement. Il est remarquable de voir avec quelle sévérité il traite ce philosophe, dont par ailleurs il se rapproche par tant de points de détail : Porphyre ne trouve grâce à ses yeux que parce qu'il répète une fois une parole de Platon : καὶ Πορφύριος δὲ καίτοι τὸ παράπαν οὐ σωφρονῶν περὶ τὸ ὄντως θεῖον, ἀλλ' αὐτοχολωτῶν, ὡς εἰπεῖν, ὅμως Πλάτωνος ἐκτιθέμενος δόξαν καὶ πῶς ποτε συνελαθεῖς, ὑπὸ τῆς ἀληθείας ἢ τάχα καὶ τὸν Πλάτωνα αἰδεσθεῖς φάναι διανοήθη ταυτί... ὡς τὸ ἔνδον τεθολωμένος καὶ βεδλαμμένος διορατικὸν ὁ ἐπάρατος Πορφύριος⁹... On notera cependant que Didyme, comme Porphyre, enseigne qu'on ne compare entre eux que des êtres de même οὐσία¹⁰; et qu'il cite cet hémistiche que l'on retrouve chez Porphyre : πάντα θεοῦ πλήρη¹¹.

1. De Trin., I, 9, 288 A.

2. In Psalm., 1184 D.

3. In Psalm., 1168 C; cf. De Trin., III, 17, 877 D.

4. In Job., 1132 C; cf. De Trin., II, 5, 493 A.

5. In Psalm., 1165 A.

6. De Trin., I, 15, 308 C. On trouve cette idée dans Philon d'Alexandrie. De opif. mundi, 26, éd. Cohn, I, p. 8; De leg. alleg., I, 2, éd. Cohn I, p. 61, etc... Cf. Chalcid. in Plat. Tim., cap. 276, cité par L. Cohn, Philonis opera, I, p. 8.

7. Jérôme, Ep. 119, 5 ad Minevium et Alexandrum, PL; 22, 969.

8. In Job., 1124 C; 1152 A.

9. De Trin., II, 27, 760 B-761 A.

10. De Trin., I, 16, 332 C; cf. Porphyre, Sententiae ad intel. ducentes, 4; éd. Mommert, p. 1, 12 ss.

11. De Trin., III, 2, 15; 796 C.

On comprend mieux maintenant la nature de l'influence exercée sur Didyme par la philosophie profane. Des concepts et des expressions empruntés à toutes les écoles trouvent place dans sa pensée et dans son œuvre : incapable d'adhérer à un système défini, et n'ayant sans doute des diverses théories qu'une connaissance superficielle et fragmentaire, celle-là même que pouvaient avoir sans étude spéciale tous les esprits cultivés, il prend au hasard les éléments dont il a besoin, sans se soucier de leur origine, ni de leur valeur en fonction du système auquel ils appartiennent d'abord. Didyme est loin d'avoir, comme penseur, la valeur d'un Clément ou d'un Origène, et d'attribuer à la sagesse humaine une importance quelconque ; il est même loin d'atteindre les Cappadociens, dont le séjour aux écoles d'Athènes avait dirigé l'esprit vers les philosophes anciens, ce n'est qu'un chrétien, attaché à la défense de sa foi ; un théologien assidu dans la poursuite de l'hérésie ; la philosophie, comme toutes les autres disciplines intellectuelles, ne l'intéresse que dans la mesure où elle lui fournit des armes pour combattre l'erreur et exposer la vérité.

7. Ce ne sont pas les sciences profanes, ce n'est même pas la philosophie païenne, qui fournissent à Didyme les principales sources de sa pensée. La connaissance étendue, mais superficielle qu'il en a, lui sert en bien des circonstances ; mais ce sont les auteurs et les traditions du christianisme, qui sont après l'Écriture, les véritables maîtres de son esprit. Nous avons vu déjà la place considérable qu'avait prise la Bible dans sa formation. La place des docteurs chrétiens n'est guère moins importante ; mais elle est beaucoup plus difficile à déterminer. De tous ceux qui l'ont précédé ou qui sont ses contemporains, Didyme ne cite qu'un seul, saint Basile, dont il apporte solennellement le témoignage : ὥς τις τῶν ἐν ἀγίοις πατέρων, σοφίας γέμων ἀσυλλογίστως ἐδίδαξεν (Βασίλειος ἦν ὄνομα αὐτοῦ) ¹, en faisant allusion à la lettre 236 adressée à

1. De Trin., III, 22, 920 B.

Amphiloque en 376¹; et cette mention, importante déjà en ce qu'elle permet de fixer un terminus a quo pour le *De Trinitate*, l'est plus encore parce qu'elle nous éclaire sur la connaissance qu'avait Didyme de la théologie cappadocienne et sur l'estime qu'il en faisait. Mais elle est unique dans son œuvre : c'est aux comparaisons et aux rapprochements de détail qu'il faut recourir pour déterminer les influences principales subies par Didyme.

a) Le véritable maître de la pensée de Didyme, c'est Origène : le témoignage de Jérôme est formel sur ce point²; et il faudrait y joindre celui de toute l'antiquité : Rufin³, Socrate⁴, Barsanuphius de Gaza⁵, etc... Nous avons relevé déjà bien des traces d'origénisme dans la pensée de Didyme : ses doctrines sur l'invisibilité et l'infinité absolue de Dieu, sur la préexistence des âmes, sur le renouvellement de toutes choses, sur la division trichotomiste de l'homme; l'importance qu'il accorde à la liberté humaine⁶; les principes sur lesquels il appuie l'interprétation de l'Écriture, appartiennent à la pure tradition origéniste⁷; et il est à remarquer que les œuvres les plus importantes qu'il avait composées pour expliquer et justifier la doctrine de son maître, spécialement les commentaires du *περὶ ἀρχῶν*, ne nous sont point parvenues, de sorte que nous ne pouvons connaître que très incomplètement l'étendue de l'influence exercée par Origène sur son esprit. Tout ce qu'on peut dire, c'est que cette influence est beaucoup plus grande sur Didyme que sur aucun de ses contemporains : Basile, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, ont eux aussi beaucoup reçu d'Origène; ils ne se sont pourtant jamais attachés aussi étroitement à la forme de sa pensée,

1. Basile, Ep. 236; PG, 32, 880 BC.

2. Jérôme, *Translatio homil. Origenis in Jerem. et Ezech.*, Prolog.; PL, 25, 583.

3. Cf. Jérôme, *Apol. adv. libr. Rufini*, I, 6; PL, 23, 401-402.

4. Socrate, HE, IV, 25.

5. Barsanuphius de Gaza; PG, 86, 1; 892.

6. Cf. *De Trin.*, II, 14, 704 B.

7. Cf. J. Leipoldt, *Didymus der Blinde*, p. 52-74.

et aux principes caractéristiques de son enseignement; une comparaison intéressante à faire à cet égard est celle de l'écrit de Grégoire de Nysse : *περὶ τῶν νηπιῶν πρὸ ὄρατος ἀπαρ-παζομένων πρὸς Ἱέρριον*¹ et des opinions de Didyme sur la même question. Les seuls auteurs du iv^e siècle qui puissent, de ce point de vue, soutenir la comparaison avec Didyme, seraient peut-être Evagrius Ponticus, qui mérita de partager sa condamnation lors des conflits du vi^e siècle², et Synesius de Ptolémaïs, dont l'enseignement paraît cependant plutôt inspiré du platonisme que de l'origénisme³.

Si attaché que Didyme ait été à l'enseignement d'Origène, si grande qu'ait été l'influence du maître sur son esprit, il est pourtant une question dans laquelle Didyme se sépare complètement d'Origène; c'est la question trinitaire. L. Mingarelli en avait déjà fait la remarque à plusieurs reprises⁴, et J. Leipoldt le note à nouveau avec un certain étonnement⁵, Didyme n'accepte sur la Trinité aucune des opinions professées jadis par Origène; il affirme même très nettement, en s'opposant à ses doctrines, qu'il n'y a pas de degrés dans la Triade divine, mais que toutes les personnes y possèdent l'égalité parfaite⁶; que le Fils et le Saint-Esprit voient et connaissent le Père⁷; que la procession du Fils et celle de l'Esprit Saint sont choses achevées; cf. *De Trin.* III, 3, 813 BC : *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐγεννήθη συνυφεστῶς τῷ τέκοντι... ἀλλ' οὐκέτι γεννᾶται*; *De Spir. S.*, 15, 1047 C : *Bene quod in ista sententia non ait : qui creavi, sed : qui creo spiritum; si enim de consubstantialitate Spiritus Sancti sermo esset, dixisset utique : qui creavi. Neque enim semper eumdem creat.* Il n'y a pas lieu d'être surpris de ce fait; à la fin du iv^e siècle, la doc-

1. PG, 46, 173 A.

2. Cf. E. Preuschen, Evagrius Ponticus, RE³, V, 650 ss.

3. Cf. G. Krüger, Synesius von Cyrene, RE³, XIX, 235 sqq.

4. Cf. *De Trin.*, I, 15, 317; I, 27, 400, et les notes de Mingarelli.

5. J. Leipoldt, Didymus der Blinde, p. 95.

6. *De Trin.*, I, 27, 400 B.

7. *De Trin.*, I, 15, 317 B.

trine trinitaire d'Origène était déjà suspecte d'hérésie, et malgré les efforts d'Athanase, fortement compromise par l'arianisme; par contre, la théologie orthodoxe prenait de plus en plus, grâce aux efforts des Cappadociens, et il faut ajouter également, de Didyme, sa forme définitive. Attaché par-dessus tout à l'enseignement catholique, Didyme ne pouvait pas demeurer fidèle, en une question de si grande importance, à des théories erronées. Jérôme, qui était bon juge en fait d'hérésies, n'hésite pas à dire de Didyme : certe in Trinitate catholicus; cette courte phrase marque en même temps la position prise par Didyme, et la raison intime de cette position.

b) La théologie trinitaire de Didyme, si elle ne trouve pas son point de départ chez Origène, est surtout influencée par les Cappadociens. La mention de saint Basile, le seul des théologiens qui soit nommément cité par Didyme, suffirait déjà à mettre en relief la haute estime dans laquelle celui-ci tenait les docteurs de Cappadoce. Mais plus encore que cette mention, l'importance donnée par Didyme à des doctrines comme celles de ἰσοτιμία des trois personnes divines, de la δεσπότητα du Christ etc... est caractéristique : la patrie de ces doctrines est connue; et l'on ne saurait guère soutenir que ce sont les Cappadociens qui les ont empruntées à l'Égypte. Il est d'ailleurs difficile de dire quels seraient les ouvrages de Basile ou des Grégoires que Didyme aurait pu lire de préférence. On a particulièrement relevé chez lui certaines ressemblances frappantes d'expressions avec le troisième discours théologique de Grégoire de Nazianze¹, et avec le *Contra Eunomium* de Grégoire de Nysse²; nous avons vu plus haut que la parenté intellectuelle de Didyme était très étroite avec Grégoire de Nazianze³, surtout pour ce qui concerne la théologie trinitaire.

1. De Trin., I, 27, 404 A et Grégoire de Nazianze, Or. 29; PG, 36, 73; De Trin., I, 9, 280 A et Grégoire de Nazianze, Or. 29; PG, 36, 77 A.

2. De Trin., I, 33, 432 BC; III, 6, 841 C et Grégoire de Nysse, in Eunom., VI; in Eunom., IV. Cf. les notes de L. Mingarelli ad l.

3. Cf. supra, p. 105.

c) Les Alexandrins, saint Alexandre et saint Athanase sont aussi à signaler parmi les théologiens qui ont exercé leur action sur l'enseignement de Didyme; quelques-uns de ses arguments sont empruntés aux lettres d'Alexandre¹; et sa théologie du Saint-Esprit est grandement redevable aux Épîtres à Sérapion. Mais on a vu en détail combien sa doctrine trinitaire est en progrès sur celle d'Athanase qu'elle ne se borne pas à copier servilement; il en est de même de sa doctrine christologique, qui a profité de tous les développements accomplis sous l'influence de la controverse apollinariste.

d) Il n'est pas impossible que Didyme ait connu les catéchèses de Cyrille de Jérusalem. Th. Schermann² signale un certain nombre de rapprochements intéressants entre l'enseignement de Didyme et celui de Cyrille, sur la question du Saint-Esprit. On pourrait y ajouter les opinions de Didyme sur Jérusalem centre du monde³, et sur la venue prochaine de l'antéchrist⁴. Toutefois l'on ne saurait trop presser ces parallèles : l'attente de l'antéchrist et la situation géographique de Jérusalem étaient des lieux communs depuis longtemps⁵; et les rapprochements sur la doctrine du Saint-Esprit ne sont pas assez caractéristiques pour nécessiter l'hypothèse d'un emprunt direct. Cet emprunt demeure possible; il faut ajouter qu'il n'est pas prouvé. Le fait le plus intéressant est la parenté qu'on a relevée entre l'histoire des hérésies gnostiques chez Cyrille et chez Didyme⁶. « Il est clair, dit à ce sujet Lightfoot, que le passage de Didyme n'est pas indépendant du passage de Cyrille. Celui-là doit

1. De Trin., I, 9, 284 B et Alexandre, Ep. Encyclica.

2. Th. Schermann, Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius, p. 73, 76, 81, 91.

3. De Trin., I, 15, 324 B et Cyrille, cat. 13, 28; PG, 33, 805 B.

4. De Trin., II, 27, 761 C-765 A, et Cyrille, cat. 15, 18; PG, 33, 896 A.

5. Dans la lettre d'Aristée, Jérusalem est déjà donnée comme μέσην... ὅλης [γῶρας]. Les rabbins, puis les pèlerins chrétiens en font catégoriquement le centre du monde; H. Vincent, Jérusalem d'après la lettre d'Aristée, Revue Biblique, 1908, p. 529 ss.

6. De Trin., III, 42, 992; Cyrille, cat. 6, 17.

avoir cependant mal lu ou mal entendu (car il était aveugle) les paroles de Cyrille ou l'autorité de Cyrille, comme le montrent la substitution de τεχνοποιουσαμένου pour ἐτεχνοποίησε, et la manière étrange dont son texte relie les mots¹. » Malgré l'autorité de Lightfoot, on admettra peut-être plus volontiers que Didyme et Cyrille se sont inspirés d'une source commune : supposition d'autant plus vraisemblable que Didyme, nous le verrons tout à l'heure, recourait avec grand soin aux sources hérétiques pour connaître la doctrine exacte de ses adversaires.

e) On peut affirmer avec plus de certitude la dépendance de Didyme vis-à-vis de Tertullien. Presque tout le chapitre 14 du second livre du *De Trinitate*, chapitre consacré au baptême, est en parallélisme avec le *De baptismo* de Tertullien, au point de laisser croire à une traduction ou à une transcription. Nous rappellerons seulement après Mingarelli² et Th. Schermann³ les analogies les plus frappantes : Tertullien, *De baptismo*, 3-4, ed. Reifferscheid-Wissowa, CSEL, XX (1890), p. 202-204 = Didyme, *De Trin.* II, 14, 692 C-693; cf. Tertullien, *De praescriptionibus haereticorum*, 50; PL, 2, 70.

De baptismo, 5; CSEL, 205 = *De Trin.* II, 14, 708 A.

De baptismo, 6; CSEL, 206 = *De Trin.* II, 14, 712 A.

De baptismo, 7; CSEL, 206-207 = *De Trin.* II, 14, 712 A-C.

De baptismo, 8-9; CSEL, 207-208 = *De Trin.* II, 14, 693 A sq.

De baptismo, 9; CSEL, 208 = *De Trin.* II, 14, 697 A.

De baptismo, 11; CSEL, 210 = *De Trin.* II, 14, 708 B.

De baptismo, 18; CSEL, 216 = *De Trin.* II, 14, 708 B.

De baptismo, 19; CSEL, 217 = *De Trin.* II, 14, 708 B.

1. Lightfoot, *The apostolic Fathers* II, 1², p. 386, note 1. Cf. Churton, ap. Pearson, *Vindiciae Ignatianae*, Oxford, 1852; II, p. 403, note.

2. L. Mingarelli, PG, 39, 692 D-693 D, note 21.

3. Th. Schermann, *Lateinischen Parallelen zu Didymus*, RQu., XII, p. 232-242. Cf. G. Krüger, ap. ThJB, XXII (1902), p. 428, 430.

Il n'est guère probable que ces ressemblances, qui s'étendent souvent aux mots eux-mêmes, soient l'effet du hasard. On sait d'ailleurs la réputation dont jouissaient dans l'Église les ouvrages de Tertullien¹. Didyme qui savait peut-être le latin aurait été capable de les lire dans leur texte original; mais il les a probablement trouvés en grec; et pour ce qui est du traité *De baptismo*, nous savons que Tertullien avait publié lui-même deux éditions de cet ouvrage : l'une en latin et l'autre en grec²; ce serait naturellement à celle-ci que se serait référé Didyme.

C'est avec le *De baptismo* que les analogies sont les plus nombreuses et les plus caractéristiques. On peut cependant faire encore quelques rapprochements avec d'autres écrits de Tertullien, par exemple : *De Trin.* II, 6, 3, 512 BC = *Adv. Praxeam*, 27; éd. Kroymann, Tübingen, 1907, p. 45; *De Trin.* II, 14, 712 A = *De Corona*, 3; PL, 2, 79 A; et l'on ne saurait pas douter que Didyme ait eu de Tertullien une connaissance assez étendue, encore que son influence se manifeste surtout dans des détails d'ordre liturgique.

f) Il y a lieu enfin de se demander si Didyme n'a pas connu et utilisé les œuvres d'Irénée. *Sacra Parallela*, PG, 95, 1169 C, dans un fragment extrait du sixième livre sur Isaïe, Didyme raconte que l'impie Basilide ayant un jour rencontré l'évangéliste Jean, et lui ayant demandé s'il le reconnaissait, le saint lui aurait répondu aussitôt qu'il le reconnaissait en lui le premier-né de Satan. On se souvient qu'Irénée rapporte un trait absolument semblable, mais dont les héros sont Polycarpe et Marcion³. La tradition de Didyme est-elle indé-

1. D'après le P. d'Alès, *La théologie de Tertullien* (Paris, 1905), p. 500, citant lui-même A. Harnack, *Sitzungsberichte der Kgl. preuss. Akad. der Wissenschaften zu Berlin* (1895), p. 561 ss., Eusèbe serait le seul écrivain grec dont on puisse affirmer qu'il connut Tertullien. Il faudrait au moins y ajouter Didyme. La chronique d'Eusèbe nous apprend d'ailleurs que : *Tertullianus... omnium Ecclesiarum sermone celebratur* (ad an. 2223; PL, 27, 638).

2. *De baptismo*, 15; éd. Reifferscheid-Wissowa, CSEL, 20, 214.

3. Irénée, *Adv. Haeres.*, III, 3, 4 = Eusèbe, *HE*, IV, 14, 7; éd. Grapin, t. I, p. 412.

pendante de celle d'Irénée; ou bien Didyme n'aura-t-il pas embelli volontairement une légende qu'il avait lue dans l'*Adversus Haereses*? Ce que Didyme dit de la colombe qui parut au baptême de Jésus, De Trin. II, 14, 696 est à rapprocher de Adv. Haer., I, 14, 6; PG, 7, 608 A; I, 15, 1; PG, 7, 616 A; et toute l'interprétation de l'histoire d'Elisée, De Trin. II, 14, 697 C sqq. est semblable à l'explication donnée par Irénée dans des fragments sur les livres des Rois : cf. De Trin. II, 14, 697 CD, et Irénée, frag. 28; PG, 7, 1244 C; De Trin. II, 14, 700 C, et Irénée, frag. 35; PG, 7, 1248 BC. Ces traits ne suffisent évidemment pas pour rendre la dépendance certaine; ils méritaient cependant d'être notés et de retenir un instant l'attention.

g) On n'insistera pas sur certaines légendes anonymes ou sur certains usages auxquels fait allusion Didyme. Il suffira d'indiquer, à titre d'exemples, la mention qu'il fait de quelques paroles liturgiques : ὁ ἅγιος καὶ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος, ὁ εἰς ἅγιος, εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς¹; l'attestation de l'emploi du psaume 22 pour les cérémonies du baptême², etc... Il raconte quelque part³ que lorsque les douze tribus d'Israël traversèrent la mer Rouge à pied sec, les eaux se retirèrent selon douze divisions, de manière que chaque tribu pût suivre sa propre route. Ce serait là, au dire de Mai⁴, une tradition judaïque.

8. Ce ne sont pas seulement les écrivains orthodoxes qu'interroge Didyme, pour savoir ce qu'ils ont dit avant lui, et retrouver avec certitude l'enseignement traditionnel de l'Église; ce sont aussi les hérétiques qu'il se propose de réfuter; et l'on pourrait presque dire qu'il met plus de soin encore à s'enquérir des termes mêmes de l'argumentation hétérodoxe, afin de pouvoir plus certainement la réduire à

1. De Trin., II, 13, 861 A.

2. De Trin., II, 14, 708 C.

3. In Psalm., 1596 A.

4. A Mai, PG, 39, 1595 D, note 27.

néant. Quatre groupes d'hérétiques surtout sont l'objet de ses condamnations : les Manichéens, les Montanistes, les Eunomiens et les Macédoniens.

a) Didyme ne nous renseigne pas explicitement sur la manière dont il a eu connaissance de la doctrine manichéenne : il nous dit seulement que τὰ μὲν πείρα, τὰ δ' ἀκοῇ ἐληλύθει¹ ; comme il y avait de son temps un grand nombre de Manichéens en Égypte, il est possible qu'il n'ait pas lu leurs ouvrages, et se soit contenté de l'expérience quotidienne qu'il faisait de leur enseignement. Didyme rattache les erreurs manichéennes au gnosticisme, et entreprend pour démontrer cette filiation une histoire des sectes gnostiques, qui se poursuit depuis Simon, par Ménandre et Saturnil, Basilide, Carpocrate, et qui est brusquement interrompue au milieu de l'exposé du système de Valentin. Il est très probable que cette revue du gnosticisme est empruntée littéralement à une source écrite, qui aurait été utilisée déjà par Cyrille de Jérusalem, parfois avec une acribie plus grande que celle de Didyme².

b) Les Montanistes ou Phrygiens sont très souvent nommés par Didyme qui leur reproche surtout leur enseignement modaliste sur la Trinité³. A la fin du IV^e siècle, ils agitaient encore parfois l'Église et l'État : on se croyait obligé de les mentionner dans le code théodosien⁴, et aussi de faire contre eux des réfutations en règle⁵. C'est sans doute l'une de ces réfutations qu'a utilisée Didyme. Déjà N. Bonwetsch⁶ et Th. Zahn⁷ avaient émis l'hypothèse que la longue réfutation du montanisme présentée par Didyme vers la fin du De

1. De Trin., III, 42, 989 B.

2. Cf. supra, p. 233 s.

3. De Trin., II, 15, 720 A ; III, 18, 881 B ; 19, 889 C ; 23, 924 C ; 38, 977 A ; 41, tout le chapitre ; in Act. apost., 1677 AB ; in II Cor., 1704 B ; in I Joan., 795 C.

4. XVI, 5, 10, 40, 48, 57, 65.

5. Cf. la διάλεξις Μοντανιστοῦ καὶ ὁρθοδόξου, ZKG, XXVI, p. 449 ss.

6. N. Bonwetsch, Montanismus, p. 46 ss.

7. Th. Zahn, Forschungen..., t. V (1893), Die Chronologie des Montanismus, p. 16, note.

Trinitate¹ devait s'appuyer sur des documents écrits; mais ils n'étaient pas arrivés à les identifier. Il est probable que la principale source de Didyme est le Dialogue d'un montaniste et d'un orthodoxe, retrouvé dans un manuscrit de l'Escorial X, II, 11, et publié par G. Ficker². La dépendance de Didyme vis-à-vis de ce dialogue est en effet rendue très vraisemblable par les considérations suivantes : Didyme a utilisé un écrit dialogué : cf. De Trin. III, 41, 984 B : *πρῶτον... Μοντανὸς γὰρ, φησὶν, εἶπεν*; 988 C : *λέγουσιν ὅτι ὑμεῖς οὐ πιστεύετε μετὰ τὴν πρώτην ἐπιφάνειαν τοῦ δεσπότου εἶναι προφήτας*; et il suit dans les termes mêmes la marche de cet écrit, sans craindre d'en emprunter jusqu'aux digressions étrangères à ses développements sur la Trinité, par exemple ce qu'il dit des livres écrits sous le nom des prophétesses (988 B; 989 A). On notera encore que Didyme nomme Montan *ιερεὺς εἰδώλου* (989 B), ce que précise le dialogue : *ὁ τοῦ Ἀπόλλωνος ἱερεὺς* (ZKG, XXVI, 455, 13; cf. 455, 20 : *ὁ ἱερεὺς τοῦ εἰδώλου*). Il faut aussi rapprocher Didyme, 984 C : *τὸν Μοντανὸν... ἐσχηκέναι τὸ τέλειον τὸ τοῦ παρακλήτου, τοῦτ' ἔστιν τὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος*, et Dialogue, p. 449 : *Μοντανὸν... ὡς ἔχοντα τὸ τέλειον τοῦ ἁγίου πνεύματος, τουτέστιν τὸν παράκλητον*; Didyme, 984 B : *Μοντανὸς γὰρ... εἶπεν· ἐγὼ εἰμι ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ ὁ παράκλητος*, et Dialogue, p. 452 : *λέγει· ἐγὼ εἰμι ὁ πατήρ, καὶ ἐγὼ εἰμι ὁ υἱὸς, καὶ ἐγὼ ὁ παράκλητος*. D'autres rapprochements encore pourraient être indiqués; on notera seulement ici que, d'après les conclusions de G. Ficker, le dialogue en question ne saurait être antérieur à 350 à cause de l'expression *τῶν ὑποστάσεων ἢ ἰδιότης* (p. 453, 30), et que son auteur pourrait bien appartenir au milieu antiochien. Il n'est pas certain naturellement que Didyme n'ait pas eu d'autre source d'information sur l'hérésie montaniste qu'il connaît tout spécialement, et qu'il tient à réfuter avec soin à cause des dangers de son

1. De Trin., III, 41.

2. G. Ficker, *Wiederlegung eines Montanisten*, ZKG, XXVI, p. 447 ss.

monarchianisme modaliste, mais il a sans doute trouvé dans le dialogue les éléments principaux de son exposé.

c) Il va sans dire que ni les Manichéens ni les Montanistes, quelque danger qu'ils présentent, ne sont les ennemis principaux de Didyme : c'est surtout aux Ariens des différentes sectes qu'il s'attaque. Aussi est-il amené à citer assez souvent leurs argumentations. Il n'y a pas lieu de douter qu'il n'ait connu l'Apologeticus d'Eunomius : c'est ce que prouverait déjà le seul fait qu'il a écrit lui-même un ouvrage contre Eunomius¹. Mais plusieurs passages du De Trinitate se réfèrent directement à ce Liber Apologeticus : cf. De Trin. I, 10, 292 B et Eunomius, Lib. Apolog., 9; PG, 30, 844 B; 10, 292 C-293 A et Eunomius, Lib. Apolog., 19; PG, 30, 853 A-856 A, etc... D'autres citations ou allusions, dans lesquelles on retrouve le système d'Eunomius, sont moins certainement identifiables : cf. De Trin. I, 9, 281 B-284 A; I, 26, 385 D-388 A; II, 2, 461 B. Didyme connaît également les écrits d'Aetius : on a rapproché avec raison les 55 κεφάλαια du De Trin. III, 2 de la série des 47 arguments nommés par Aetius ἐπιχειρήματα ἐν εἵδει τῶν στιχηρῶν (ap. Épiphane, Haer., 76, PG, 42, 536 A), et auxquels Épiphane qui nous les a conservés, donne le nom de κεφάλαια (545 B) ou de συλλογιστικὰ κεφάλαια (545 B). Deux de ces arguments sont même textuellement cités De Trin. I, 10, 292 B : εἰ ὅλος ἐστὶ γεννητικὸς ὁ ἀγέννητος θεὸς, οὐκ οὐσιωδῶς ὁ γεννηθεὶς ἐγεννήθη, ὅλης ἐχούσης τῆς οὐσίας αὐτοῦ τὸ γεννᾶν, ἀλλ' οὐ τὸ γεννᾶσθαι; et C : εἰ μετασχηματισθεῖσα ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ γέννημα λέγεται οὐκ ἀμετάβλητος ἡ οὐσία αὐτοῦ, τῆς μεταβολῆς ἐργασαμένης τὴν τοῦ υἱοῦ ἰδιοποίησιν. Il est difficile de distinguer des écrits eunomiens auxquels se réfère Didyme, les ouvrages macédoniens : c'est sans doute par ignorance qu'il fait de Valentin, ὁ μανιχίστας, le précurseur de l'hérésie macédonienne². Un fragment de dialogue macédonien, εἰσάγων πρόσωπα ὀρθοδόξου καὶ Μακεδονιάνου,

1. Jérôme, De Vir. illustr., 120.

2. De Trin., II, 6, 19, 548 BC.

est cité textuellement De Trin. II, 8, 1, 605 AB et reproduit l'argumentation hérétique sur l'ἐνέργεια du Saint-Esprit. Didyme juge très sévèrement ce dialogue, que Mingarelli attribue sans preuves à Marathonius¹; il lui reproche de tronquer les textes scripturaires, ou de ne tenir aucun compte de leur signification, et d'apporter des raisonnements confus et captieux. Les mêmes reproches sont adressés à un autre ouvrage hérétique dont un passage est cité De Trin. II, 2, 461 B; et encore à des raisonnements macédoniens contre l'éternité du Saint-Esprit, De Trin. II, 6, 4., 516 C sqq., et contre l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes des fidèles, De Trin. II, 10, 645 A : de tous ces textes résulte l'impression que les Macédoniens étaient de grands disputeurs de mots, logiciens subtils et dialecticiens passionnés, habiles à manier l'homonymie ou l'allégorie, chaque fois qu'ils pouvaient en tirer profit : c'était d'ailleurs aussi le cas d'Aetius et d'Eunomius : la tradition arienne avait toujours aimé à s'appuyer sur le raisonnement pour combattre la simple affirmation du sens scripturaire où se plaisait l'enseignement orthodoxe.

d) Eunomiens ou Macédoniens, Manichéens, Montanistes, c'étaient les hérétiques qui menaçaient chaque jour la pureté de la foi, et contre lesquels il fallait mettre en garde les fidèles par la réfutation exacte de leurs écrits. De là l'intérêt pris par Didyme à ces écrits. Par contre les erreurs anciennes n'excitent nullement sa curiosité; et les hétérodoxes contemporains qui n'exercent aucune influence ne l'attirent pas davantage : il est bien différent en cela d'Épiphanes, l'infatigable chercheur de doctrines étranges et condamnables. Il cite seulement une fois Novat (qu'il confond sans doute avec Novatien) et son disciple Sabbatius², dont il condamne l'inhumanité³; une fois Marathonius pour en

1. De Trin., II, 8, 1, 606 D, note 52.

2. Cf. L. Duchesne, Histoire ancienne de l'Église, II, p. 581.

3. De Trin., I, 30, 420 A.

rappeler l'ordination épiscopale¹. Arius est mentionné en passant comme un personnage de légende, dont la pénitence n'a été qu'une duperie². Les gnostiques ne présentent d'intérêt que parce qu'ils sont les ancêtres des Manichéens³. Quant à Artémas⁴, à Paul de Samosate⁵, à Sabellius⁶, ils apparaissent avec toute l'imprécision de lointains souvenirs, comme les premiers maîtres des erreurs trinitaires et christologiques, et l'on ne saurait s'attendre à trouver chez Didyme aucun renseignement nouveau sur leur doctrine.

On peut maintenant se faire une idée d'ensemble de l'érudition de Didyme; cette idée confirmera ce que nous a déjà appris l'examen de sa doctrine théologique. Esprit étendu et facile, mémoire abondante et sûre, Didyme sait beaucoup de choses; et l'on comprend l'impression d'admiratif étonnement que devait produire ce vieillard aveugle sur ceux qui le visitaient ou recevaient ses leçons : il possède à merveille l'Écriture Sainte, Ancien et Nouveau Testaments, il la cite à tous propos; il la commente minutieusement en ouvrages gigantesques, autant qu'on en peut juger par les restes de l'explication des Psaumes; il a appris aussi les sciences profanes dont il n'est pas sans avoir gardé quelque teinture; du milieu instruit qu'il a fréquenté pendant qu'il dirigeait le Didascalée, il a reçu la connaissance des principales théories philosophiques en vogue; et s'il ne s'en est assimilé profondément aucune, il a emprunté à toutes des éléments de vocabulaire et des fragments de système. Aussi bien n'est-ce pas au côté spéculatif de la science ou de la philosophie qu'il s'attache de préférence : les grands problèmes métaphysiques n'ont pas d'attrait pour lui; et ce n'est même pas lui qui

1. De Trin., II, 10, 633 A.

2. De Trin., D. 10, 648 B. Cf. Socrate, HE, I, 26.

3. De Trin., III, 42, 989 B sqq.

4. In Act. Apost., 1657 A.

5. In Act. Apost., 1657 A; Cramer, Catenae, VII, 131 s.

6. De Trin., III, 23, 924 C; De Spir. S., 36, 1065 A; in Act. Apost., 1660 C; in I Joan., 1807 C; Cramer, Catenae, III, 191.

s'efforceraient de définir la vraie notion de l'ὁυσία et de l'ὑπόστασις dans la théologie trinitaire. Par contre, l'orthodoxie traditionnelle ne trouve pas de plus ardent défenseur que lui : exprimer en formules courtes, simples, lumineuses, les résultats du travail qui s'accomplit le plus souvent en dehors de lui ; rassembler les données de l'enseignement orthodoxe pour les opposer aux nouveautés dangereuses et aux argumentations sophistiques de l'hérésie, voilà la tâche à laquelle il se complaît : sa doctrine trinitaire et sa doctrine christologique ne sont guère autre chose qu'une heureuse collection de formules qui réunissent toutes les données d'Athanase et de l'école cappadocienne. Plus étendu que profond, doué de plus de mémoire que d'intelligence, Didyme n'a rien d'un créateur ou d'un lanceur d'idées : il est pour ses contemporains et ses successeurs le porte-parole fidèle des maîtres dont il a reçu l'enseignement. Le premier et le plus cher de ces maîtres était Origène, dont la méthode exégétique et un grand nombre d'idées doctrinales avaient pénétré l'esprit de Didyme : ce fut son malheur d'être resté si fidèlement attaché à ce maître. Les controverses qui tout de suite après la mort de Didyme s'engagèrent autour du nom et de la pensée d'Origène, les condamnations qui au vi^e siècle atteignirent la mémoire du grand docteur d'Alexandrie, n'épargnèrent pas le disciple. L'influence de Didyme en souffrit : la réputation qu'on lui fit et plus tard l'oubli dont on l'enveloppa étaient indignes de sa science et des services qu'il avait rendus.

CHAPITRE VIII

DIDYME ET LES CONTROVERSES ORIGÉNISTES.

Didyme avait été pendant toute sa vie l'objet de l'admiration universelle; à peine était-il mort qu'il se trouva enve-
loppé dans les attaques qui s'élevèrent contre la mémoire
d'Origène et des siens; et les premiers coups lui furent
portés par un de ses anciens disciples, Jérôme. Avant même
d'avoir entendu les leçons de Didyme, Jérôme le connaissait
et l'admirait : il lui accordait une mention dans son *Chro-
nicon*¹; il donnait, sur son autorité, le titre d'*alter post
apostolos ecclesiarum magister*, à Origène²; il entreprenait
la traduction de son ouvrage sur le Saint-Esprit, qu'il se
proposait de dédier au pape Damase³; et lorsqu'en 386 il
passa en Égypte, son premier soin fut de visiter Didyme et
de se mettre à son école. Bien qu'il ne fût guère resté plus
de trente jours à Alexandrie⁴, Jérôme ne conserva pas
moins de son maître une impression profonde : il se hâta
d'achever et de publier la traduction du *De Spiritu Sancto*,
et dans la préface à son frère Paulinien, fit de l'auteur un
éloge enthousiaste : *Didymus... meus*, écrivait-il, *oculum ha-
bens sponsae de cantico canticorum, et illa lumina quae in
candentes segetes sublimari Jesus praecepit, procul altius*

1. *Chronicon*, ad an. Dni 376; PL, 27, 695.

2. *Transl. homiliarum Origenis in Jerem. et Ezech.*, Prologus; PL, 25, 583 s.

3. Ep. 36, 1, ad Damasum; PL, 22, 453.

4. *Rufin, Apol. in Hieronymum*, II, 12; PL, 21, 594.

intuetur; et antiquum nobis morem reddidit, ut videns vocetur propheta... Imperitus sermone est et non scientia; apostolicum virum ex ipso sermone exprimens, tam sensuum lumine quam simplicitate verborum¹; il se servit de ses commentaires pour expliquer les épîtres aux Galates² et aux Éphésiens³, et dans son *De viris illustribus*, il lui consacra une notice pleine d'éloges, dans laquelle il l'appelait un miracle pour les siens⁴. Didyme, de son côté, paraît avoir été particulièrement attaché à Jérôme : ce fut à sa demande qu'il écrivit ses commentaires sur Osée et sur Zacharie⁵.

Mais ces bonnes impressions ne durèrent pas. Lorsqu'en 399 éclata la controverse qui mit aux prises Jérôme et Rufin d'Aquilée, à propos de la traduction du *De principiis* d'Origène, la mémoire de Didyme se trouva fatalement mêlée à la querelle. De part et d'autre, on se souvint qu'il avait subi l'influence d'Origène et n'avait fait trop souvent que renouveler ses erreurs⁶. Dans la lettre 84 à Pammachius et à Oceanus, qui servait de préface à sa traduction du *De Principiis*, Jérôme se crut obligé de s'excuser d'avoir conservé des relations avec Didyme : Audet quidam proferre litteras meas ad Didymum quasi ad magistrum. Grande crimen discipuli, si hominem eruditum et senem magistrum dixerit! Et tamen volo inspicere ipsam epistolam, quae tanto tempore in calumniam reservata est. Nihil praeter honorem et salutationem continet⁷. Un peu plus loin, il explique d'ailleurs quels sont les torts de Didyme, et l'accuse surtout d'avoir cherché à excuser et à expliquer les erreurs d'Ori-

1. Interpretatio libri Didymi, De Spir. S., praefatio; PL, 23, 103-104.

2. Comm. in Ep. ad Galatas, Prologus; PL, 26, 309.

3. Comm. in Ep. ad Ephesos, Prologus; PL, 26, 440, 442; cf. Didyme, De Trin., I, 32, 429 A; et Jérôme, in Ep. ad Eph., I, 17.

4. De vir. illustr., 109; PL, 23, 705; éd. Richardson, p. 50. Cf. Ep. 49, 3 ad Pammachium; PL, 22, 511; Ep. 50, 1 ad Domnionem; PL, 22, 513; Ep. 68, 2 ad Castrutium; PL, 22, 652-653; Ep. 71, 5 ad Lucinium; PL, 22, 671.

5. De Vir illustr., 109; PL, 23, 705; éd. Richardson, p. 50.

6. Cf. J. Brochet, Saint Jérôme et ses ennemis, Paris, 1906.

7. Ep. 84, 3 ad, Pammachium et Oceanum; PL, 22, 745.

gène, sans cependant mutiler le texte du maître¹, et peut-être d'avoir ajouté au sixième livre de l'Apologie composée par Pamphile, les passages les plus compromettants en faveur d'Origène². On ne pouvait en rester là. L'Apologie de Rufin contre Jérôme insiste davantage encore sur la personne de Didyme. Lui aussi, Rufin, avait suivi les leçons du catéchète d'Alexandrie, dont il avait été le disciple pendant plusieurs années³, et qui avait écrit à sa demande un livre sur les raisons de la mort des enfants⁴; bien plus, il s'était inspiré de ses commentaires sur le De Principiis, pour interpréter dans un sens orthodoxe la doctrine d'Origène, et n'avait peut-être pas montré assez de scrupules pour protéger le texte original contre l'insertion des gloses du commentateur⁵. Il s'indigna de la manière dont Jérôme avait lâché son ancien maître : *Numquid illum imitabimur, qui reos, nec interrogatos, nec respondentes condemnat, et non solum non respondentes, sed nec praesentes; et non solum non praesentes, sed et mortuos; et non solum mortuos, sed et eos quos semper ante laudaverat; et non solum eos quos laudaverat, sed et eos quos secutus fuerat et magistros habuerat*⁶. Et tous les arguments lui sont bons pour venger la mémoire de Didyme, en flétrissant la conduite de Jérôme : celui-ci n'a-t-il pas, lui aussi, imité Origène, dont il condamne maintenant les doctrines; et n'est-ce pas l'orgueil et la jalousie qui le font maintenant agir contre Rufin : « Si Didymum ipsum hunc quem nunc prophetam videntem, et oculum habentem sponsae de canticis canticorum, et apostolicum virum sensuum nomine designas, iterum eum perversum doctorem criminaris, et inter haereticorum consortia tua censoria, ut ais, virgula segregat, quam virgulam, a

1. Ep. 84, 10; PL, 22, 751.

2. Ep. 84, 11; PL, 22, 752.

3. Rufin, Apolog. in Hieronymum II, 12; PL, 21, 594-595.

4. Jérôme, Apolog. adv. libros Rufini, III, 28; PL, 23, 478.

5. Jérôme, Apolog. adv. libros Rufini, II, 11; PL, 23, 434.

6. Rufin, Apolog. in Hieronymum, II, 8; PL, 21, 590.

quo acceperis, nescio;... si inquam istos omnes, quos tuo ore laudanti, tuo ore rursum condemnas, quid ego ad istos pulex de me conquerar, si me nunc laceres, quem et in Epistolis tuis ante laudaveras, et in chronicis tuis Florentio et Bonoso pro vitae, ut ais, nobilitate conjunxeras¹. »

Il va sans dire que Jérôme répondit à ces attaques : loin de dissimuler ses relations anciennes avec Didyme, il revendique dans son *Apologia adversus libros Rufini*, le droit de séparer le vrai du faux ; et de louer certaines doctrines d'un auteur, sans être obligé d'en accepter toutes les idées : « Audi ergo, vir sapientissime, et romanae dialecticae caput, non esse vitii hominem unum laudare in aliis et in aliis accusare; sed eandem rem probare et improbare. Ponam exemplum : ut, quod non intelligis, prudens mecum lector intelligat : ... In Didymo et memoriam praedicamus, et super Trinitate fidei puritatem; sed in ceteris quae Origeni male credidit, nos ab eo retrahimus. Magistrorum enim non vitia imitanda sunt, sed virtutes². » C'est en vertu de ce principe qu'il s'est cru autorisé à imiter le commentaire de Didyme aux Éphésiens³, à traduire le *De Spiritu Sancto*⁴; mais il s'est bien gardé d'adhérer à ses doctrines origénistes sur la chute des anges, sur les intermondes, sur la restitution de toutes choses en leur état primitif⁵, et surtout d'introduire dans l'œuvre d'Origène ses explications et ses commentaires, qui défiguraient la pensée authentique du maître⁶.

Après s'être ainsi justifié, Jérôme crut pouvoir reprendre vis-à-vis des œuvres de Didyme la conduite qu'il avait tenue

1. Rufin, *Apolog.* in Hieronymum, II, 25; PL, 21, 604; cf. Rufin, *Apolog.*, II, 9; PL, 21, 590; II, 23; PL, 21, 602; II, 26; PL, 21, 605; II, 35; PL, 21, 610; II, 43; PL, 21, 619.

2. Jérôme, *Apolog. adv. libros Rufini*, III, 27; PL, 23, 477.

3. Jérôme, *Apolog. adv. libros Rufini*, I, 16; PL, 23, 409; I, 21; PL, 23, 414.

4. Jérôme, *Apolog. adv. libros Rufini*, II, 16; PL, 23, 438.

5. Jérôme, *Apolog. adv. libros Rufini*, I, 6; PL, 23, 401-402.

6. Jérôme, *Apolog. adv. libros Rufini*, II, 16; PL, 23, 438; cf. III, 12, PL, 23, 465-466.

avant le commencement de la querelle. Il continua dans ses lettres à citer ses commentaires sur la lettre aux Galates¹, sur les Psaumes², sur la première aux Corinthiens³, peut-être sur la première aux Thessaloniens⁴; et il exprime quelque part le regret de n'avoir pas trouvé de lui une explication de la parabole de l'économe infidèle⁵. Il ne mit pas plus d'hésitation à utiliser, dans ses expositions de l'Ancien et du Nouveau Testaments, les explications de Didyme : il rappelle que ce fut à sa prière que celui-ci interpréta les livres d'Osée⁶ et de Zacharie⁷; et de fait, plusieurs des significations proposées par Jérôme sur Zacharie rappellent de très près celles de Didyme; on comparera en particulier : Didyme, *De Trin.* II, 14, 704 B, et Jérôme, in *Zachar.* I; PL, 25, 1445 (sur *Zachar.* 4, 2); Didyme, *De Trin.* II, 14, 705 A et Jérôme, in *Zachar.* I; PL, 25, 1445-1446 (sur *Zach.* 4, 6-7); Didyme, *De Trin.* II, 14, 708 A, et Jérôme, in *Zachar.* III; PL, 25, 1528 C (sur *Zachar.* 14, 8). En 410, il utilise encore Didyme dans son commentaire sur Isaïe⁸; on rapprochera par exemple : Didyme, *De Trin.* II, 6, 22; 556 A, et Jérôme, in *Isaï.* 44, 3-4; Didyme, *De Trin.* II, 10, 644 A, et Jérôme, in *Isaï.* XV; PL, 24, 521 D ss. La lutte étant achevée, Didyme redevenait un auteur recommandable pour tout ce qui ne touchait pas directement aux erreurs origénistes.

Ainsi se termina ce premier engagement livré autour du nom et de la pensée de Didyme. Il n'eut pas, pour l'instant, d'autre importance; et durant tout le v^e siècle, l'aveugle d'Alexandrie ne fut plus cité que comme un maître vénéré. Deux auteurs surtout subirent son influence : Augustin et Cyrille

1. Jérôme, *Ep.* 112, ad Augustinum, 4; PL, 22, 918.

2. *Ep.* 112, ad Augustinum, 20; PL, 22, 929.

3. *Ep.* 119, ad Minervium et Alexandrum, 5; PL, 22, 968-970.

4. *Ep.* 120, ad Hedibiam, 12; PL, 22, 1005.

5. *Ep.* 121, ad Algasiam, 6; PL, 22, 1021.

6. *Comm.* in *Osee*, prologus; PL, 25, 819 s.

7. *Comm.* in *Zachariam*, prologus; PL, 25, 1418.

8. In *Isaïam*, prologus; PL, 24, 21.

d'Alexandrie¹. En 405, Augustin n'avait encore rien lu des œuvres de Didyme ; il en fait l'aveu à Jérôme ; mais il ajoute : *Origenem vero ac Didymum reprehensos abs te lego in recentioribus opusculis tuis, et non mediocriter, nec de mediocribus quaestionibus, quamvis Origenem mirabiliter ante laudaveris*². Mais en 419, il a pris connaissance de ses œuvres, tout au moins du *De Spiritu Sancto*, qu'avait traduit Jérôme : *Digitus autem Dei, sicut Evangelium manifestissime loquitur, Spiritus Sanctus intelligitur...* Quis enim dementissimus dixerit digitum Dei in hoc signo potuisse conatus magorum impedire, et in superioribus nequivisse ? Omnino ergo certa causa est quare illa facere huc usque permissi sunt. Commendatur enim fortasse Trinitas, et quod verum est, summi philosophi gentium, quantum in eorum litteris indagatur, sine Spiritu Sancto philosophati sunt, quamvis de Patre et Filio non tacuerint : quod etiam Didymus in libro suo meminit, quem scripsit de Spiritu Sancto³. Et il semble bien

1. Nous ne parlerons pas ici de l'influence exercée par Didyme sur Ambroise de Milan. Cette étude a été faite en partie par Th. Schermann, *Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius in libros tres De Spiritu Sancto*, München, 1902 ; et reprise par E. Stolz, *Didymus, Ambrosius, Hieronymus*, ThQu, 1905, 3 ; p. 371-401 (cf. P. de Labriolle, *Saint Ambroise*, Paris, 1908, p. 26, 307). E. Stolz paraît avoir montré définitivement contre Th. Schermann qu'Ambroise n'a connu que le *De Spiritu Sancto* de Didyme pour composer son ouvrage sur le même sujet. Il faut ajouter que l'influence de Didyme sur Ambroise paraît s'être étendue plus loin qu'aux livres sur le Saint-Esprit. On a relevé en particulier des analogies nombreuses et intéressantes entre le *De Trinitate* et le *De mysteriis* ; cf. *De mysteriis* 3, 9 = *De Trin.*, II, 14, 693 A ; *De myst.*, 10, 11 = *De Trin.*, II, 14, 696 A ; *De myst.*, 12, 13 = *De Trin.*, II, 14, 696 B ; *De myst.*, 14 = *De Trin.*, II, 14, 697 A ; *De myst.*, 16 = *De Trin.*, II, 14, 700 C ; *De myst.*, 22 = *De Trin.*, II, 14, 708 A ; *De myst.*, 24, 25 = *De Trin.*, II, 14, 696 A ; *De myst.*, 26 = *De Trin.*, II, 14, 700 C ; *De myst.*, 29 = *De Trin.*, II, 14, 712 A ; *De myst.*, 34 = *De Trin.*, II, 14, 713 B ; *De myst.*, 43 = *De Trin.*, II, 14, 708 C ; *De myst.*, 49 = *De Trin.*, II, 14, 713 A. Les analogies entre le *De fide* et le *De Trinitate* ne peuvent pas être invoquées en faveur d'une dépendance, puisque l'ouvrage de Didyme est postérieur à ce livre d'Amboise ; cf. *De fide*, 5, 2 = *De Trin.*, II, 6, 21, 553 ; *De fide*, I, 7 = *De Trin.*, III, 4, 831 ; *De fide*, III, 5 = *De Trin.*, III, 6, 845 ; *De fide*, III, 3, 19 = *De Trin.*, III, 16, 871 ; *De fide*, I = *De Trin.*, I, 27, 400.

2. Augustin, Ep. 82, 23, ad Hieronymum ; PL, 33, 286.

3. Augustin, Quaest. in Heptat., II, 25 ; PL, 34, 604.

que la théologie trinitaire de Didyme ait fait grande impression sur l'esprit d'Augustin; non pas que celui-ci l'ait transportée telle quelle dans ses œuvres; il n'avait rien de l'esprit volontiers imitateur d'un Ambroise; mais il se l'est assimilée; et par lui, plus que par aucun autre, a été mis en contact avec la formule grecque de la Trinité¹.

Cyrille d'Alexandrie a pu, lui aussi, connaître les ouvrages de Didyme; et sans doute doit-il beaucoup à son influence. Déjà Mingarelli avait remarqué que seul peut-être avec Didyme, il appliquait à Dieu l'épithète, si caractéristique, d'ἀμεγέθης². Un certain nombre de rapprochements de détail sont aussi significatifs; je me contenterai d'en indiquer quelques-uns; tels la parenté étroite des citations profanes faites chez les deux auteurs³: cf. Didyme, *De Trin.* I, 36, 440 A, et Cyrille, in *Julianum*, IX; deux vers sans nom d'auteur; Didyme, *De Trin.* II, 27, 756 B, et Cyrille, in *Julian.*, I; PG, 76, 556, trois passages d'Hermès Trismégiste; Didyme, *De Trin.* II, 27, 760 B, et Cyrille, in *Julian.*, I, PG, 76, 553 B; la mention de ceux qui bornent à la sphère lunaire l'action de la Providence, Didyme, in *Psalm.*, 1377 A, et Cyrille, *Expl. in Psalm.*; PG, 69, 917 B; cf. encore Didyme, *De Trin.* I, 9, 281 A, et Cyrille, in *Julian.*, I, ed. Lipsiensis 1696, p. 31; Didyme, in *Proverb.*, 1636 A, et Cyrille, in *Hebr.*, 1, 4. Sans appuyer sur ces minuties plus qu'elles ne le méritent, on peut du moins les enregistrer comme des éléments d'une recherche plus complète. Et la véritable parenté est peut-être à chercher dans le rapport qui unit la christologie de Cyrille à celle de Didyme: ce rapport a été signalé par J. Leipoldt⁴ comme marquant la plus importante contribution de Didyme à l'histoire des dogmes; ce serait grâce aux formules, parfois si heureuses, de Didyme, que Cyrille aurait

1. Cf. Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, IV, p. 52, 295 et pass.

2. Cf. Mingarelli, *De Didymo commentarius*, PG, 39, 149 BC.

3. Il est vrai que ces citations pourraient provenir d'un florilège commun.

4. J. Leipoldt, *Didymus der Blinde*, p. 147.

trouvé l'expression définitive de sa doctrine christologique. Ici encore, je dois me borner à une indication qui aurait besoin d'être vérifiée et complétée. Il n'y aurait en tout cas rien que de normal à retrouver dans Cyrille les marques de l'influence de Didyme.

La vénération dans laquelle était demeurée pendant un siècle et plus la mémoire de Didyme fut de nouveau battue en brèche lorsque se rallumèrent, au milieu du vi^e siècle, les controverses origénistes. On sait que la querelle se rouvrit dans les monastères palestiniens, et trouva bientôt son centre à la Nouvelle Laure. D'après la vie de saint Sabas, écrite en 555 par Cyrille de Scythopolis, ouvrage qui est notre principale autorité pour les événements compliqués de cette époque¹, le Palestinien Nonnos se trouvait à la tête des novateurs. Sous l'apparence de la foi chrétienne et des vertus monacales, nous dit Cyrille, ce personnage enseignait les doctrines irrégieuses des Grecs, des Juifs et des Manichéens, particulièrement les mythes d'Origène, d'Evagrius et de Didyme sur la préexistence des âmes². Grande fut l'agitation dans tout l'Orient, jusqu'à ce qu'en automne 542, on envoyât à Constantinople les écrits origénistes, et on décidât de demander à l'empereur Justinien une condamnation en règle d'Origène. C'est alors que Justinien composa sa fameuse lettre à Ménas, qu'il fit suivre de vingt-quatre extraits du *περὶ ἀρχῶν* et de dix propositions à frapper d'anathème. « L'empereur prescrivait à Ménas de faire souscrire la condamnation d'Origène par tous les évêques présents à Constantinople et de transmettre ensuite les actes du synode aux autres évêques et hégoumènes afin d'obtenir leur adhésion écrite³. » Tout se passa suivant ce qui avait été convenu : la *σύνodoς ἐνδημοῦσα* ratifia en janvier 543 les décisions por-

1. Cf. F. Diekamp, *Die origenistische Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert, und das fünfte allgemeine Concil, Münster, 1899.*

2. Cyrille de Scythopolis, *Vita S. Sabae* (Monum. Eccles. graecae, éd. Cotelierius, 1686, t. III, p. 374; cité ap. PG, 39, 239).

3. F. Prat, *Origène, Paris, 1907, p. 211.*

tées par Justinien, et souscrivit les anathèmes, dont le dernier, qui résume les neuf précédents, est ainsi conçu : Anathème à Origène, surnommé Adamantius, l'inventeur de ces choses ; anathème à ses dogmes odieux, maudits et exécrables ; anathème à quiconque les professe, les soutient, ou ose les défendre, n'importe quand ou comment¹. Puis, d'après le récit de Liberatus, on envoya les Actes de la *σύνδοδος* à Vigile, évêque de Rome, à Zoïle, évêque d'Alexandrie, à Euphraemius, évêque d'Antioche et à Pierre, évêque de Jérusalem, qui les reçurent et les souscrivirent, de sorte qu'Origène fut condamné mort, après avoir été déjà autrefois condamné de son vivant². Mais la *σύνδοδος ἐνδημοῦσα* fut loin de remettre la paix en Orient, et l'origénisme continua, sous une forme nouvelle et plus dangereuse, de se répandre ; si bien qu'à la fin de l'année 552, Théodore de Scythopolis, contraint de souscrire les anathématismes de 543, fut obligé d'y ajouter trois articles nouveaux, qui dénonçaient les perfidies des origénistes. Le libellus de Théodore fut adressé à l'empereur et aux quatre patriarches d'Orient ; Eutychius de Constantinople, Apollinaire d'Alexandrie, Domnus d'Antioche, Eustochius de Jérusalem³. Il est remarquable qu'aucune mention ne soit faite du pape Vigile, qui pourtant se trouvait alors à Constantinople, et qui n'est peut-être omis que parce qu'on voulait voir dans l'origénisme une affaire exclusivement orientale. On le voit, jusqu'à ce moment, aucune condamnation n'a encore été portée contre Didyme ; et, depuis le début de la controverse, son nom n'a été prononcé qu'une fois, à propos des doctrines qui circulaient à la Nouvelle Laure. Or, nous sommes arrivé à la veille du concile œcuménique de 553 ; et c'est ici que le problème de la condamnation de Didyme se pose dans toute sa complexité.

1. Mansi, Concil. ampl. coll., IX, 533 E.

2. Liberatus, Breviarium, 23 ; PL, 68, 1046 C ; cf. Cassiodore, De institutione divin. litterarum, 1 ; PL, 70, 1111 D.

3. Théodore de Scythopolis, Libellus de erroribus Origenianis ; PG, 86, 1, 232 B-236 C.

On sait en effet que la question est controversée de savoir si le cinquième concile s'est occupé d'Origène et des origénistes, pour renouveler contre eux les condamnations antérieures. Dès 1648, le Père Halloix soutenait que Didyme et Evagrius n'avaient jamais été condamnés par le concile de 553, et que les Pères du sixième et du septième conciles l'avaient supposé faussement, ayant été trompés par des actes apocryphes du cinquième concile, où l'on avait inséré à tort les noms d'Origène, de Didyme et d'Evagrius¹. La même thèse fut défendue quelques années plus tard, en 1675, par le Père Garnier, en réponse aux objections que le cardinal Noris² avait adressées à la théorie de Halloix³. Des éléments satisfaisants de solution ont été apportés récemment par F. Diekamp⁴, dont nous suivrons ici les conclusions principales. Il est certain tout d'abord que le concile de 553 avait été exclusivement convoqué pour s'occuper de l'affaire des trois chapitres, et non de l'origénisme, qui avait déjà été suffisamment condamné par la *σύνδοδος ἐνδημοῦσα*. De fait, les actes de ce concile, qui nous sont parvenus seulement dans une traduction latine, ne mentionnent que deux fois, en passant, le nom d'Origène : la première fois, dans le récit de la cinquième session, pour prouver qu'on peut condamner un hérétique après sa mort : Athanasius, est-il dit, *diversas epistolas ad Apollinarium scribit, tanquam eadem in fide sapientem : et tamen postea libros integros, etiam post mortem Apollinarii scripsit adversus eum, cognitis illius in scripto blasphemis, et nihil Apollinario proferunt quae*

1. P. Halloix, *Origenes defensus, sive Origenis Adamantii presbyteri, amatoris Jesu, vita, virtutes, documenta*, Leodii, 1648.

2. Noris, *Dissertatio de synodo quinta generali*, t. I.

3. J. Garnier, *Dissertatio de quinto Synodo*, publiée en appendice au *Breviarium de Liberatus*, Paris, 1675 (PL, 68, 1051-1096). Garnier a lui-même revu et corrigé cet ouvrage, dont il a adouci les conclusions. Cette édition revue ne parut qu'après sa mort, dans le tome V des *Theodoret. Ep. Cyri Auctarium sive operum*, Paris, 1684, publié par J. Hardouin.

4. F. Diekamp, *Die origenistische Streitigkeiten im 6^{ten} Jahrhundert*, Münster, 1899.

ante ad illum, tanquam eadem in fide sapientem, scripta sunt. Sed etiam Leo sanctae memoriae papa antiquioris Romae et suscepit Eutychem, et rescripsit comprobans eum, et tamen postea condemnavit et anathematizavit eum tanquam haereticum. Et multos quidem etiam alios invenimus post mortem anathematizatos. Nec non etiam Origenem, etsi ad tempora Theophili sanctae memoriae, vel superius aliquis recurrerit, post mortem inveniet anathematizatum : quod etiam nunc in ipso fecit et vestra sanctitas, et Vigilius religiosissimus papa antiquioris Romae¹. La seconde mention d'Origène se trouve au canon 11, promulgué dans la session de clôture : εἴ τις μὴ ἀναθεματίζει Ἀρειον, Εὐνόμιον, Μακεδόنيον, Ἀπολλινάριον, Νηστόριον, Εὐτύχεια, καὶ Ὠριγενήν, μετὰ τῶν ἀσεβῶν αὐτῶν συγγραμμάτων, καὶ τοὺς ἄλλους πάντας αἰρετικούς τοὺς κατὰ κριθέντας καὶ ἀναθεματισθέντας ὑπὸ τῆς ἀγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας καὶ τῶν προειρημένων ἁγίων τεσσάρων συνόδων, καὶ τοὺς τὰ ὅμοια τῶν προειρημένων αἰρετικῶν φρονήσαντας, ἢ φρονοῦντας καὶ μέχρι τέλους τῇ οἰκείᾳ ἀσεβείᾳ ἐμμείναντας· ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω². L'authenticité du nom d'Origène dans ces deux textes n'est pas indiscutable. Il est certain que les actes du cinquième concile ont été de bonne heure l'objet d'interpolations et de corruptions nombreuses ; si bien qu'en 680, le sixième concile oecuménique fut mis en présence de textes altérés de la sorte³ ; et l'on n'a pas été sans remarquer la place étrange que, dans nos deux passages, occupe le nom d'Origène ; il vient en effet le dernier dans des listes d'hérétiques, où les autres noms se suivent chronologiquement : Apollinaire et Eutychès dans la première ; Arius, Eunomius, Macédonius, Apollinaire, Nestorius et Eutychès, dans la seconde. Le Père Garnier cependant n'hésite pas à affirmer que le nom d'Origène est bien authentique dans ces deux endroits ; et particulièrement qu'il n'a pas été introduit par

1. Conc. oecum. V ; 5^e session ; Mansi, IX, 272 D.

2. Conc. oecum. V ; 8^e session, canon 11 ; Mansi, IX, 384.

3. Cf. F. Diekamp, Die origenistische Streitigkeiten, p. 67-73.

fraude, au 11^e canon¹. Son argumentation a été reprise et confirmée par F. Diekamp², qui explique comment le nom d'Origène a pu être donné en dernier lieu parce que sa condamnation remontait seulement à la *σύνδος ἐνδημοῦσα* de 543.

Il faut même aller plus loin, comme le texte, cité plus haut, de la cinquième session nous invite à le faire : *quod etiam nunc in ipso fecit et vestra sanctitas*, y est-il dit. Ce nunc pourrait à la rigueur s'entendre du synode de 543; et ainsi l'ont fait le Père Garnier³, et Hefelé dans son Histoire des conciles⁴; mais il est plus probable que le concile de 553, régulièrement ou irrégulièrement, s'est occupé d'Origène et de l'origénisme, avant de passer à l'examen des trois chapitres; et qu'il est fait allusion à cette nouvelle condamnation au récit de la cinquième session. De très forts arguments militent en faveur de cette conclusion. On citera d'abord le témoignage de Cyrille de Scythopolis, dans la vie de saint Sabas; Cyrille écrivait en 557, c'est-à-dire quatre ans seulement après les événements; il était à même d'être bien renseigné sur le fait, puisqu'il habitait Jérusalem et fut l'un des cent vingt moines désignés pour remplacer les Origénistes de la Nouvelle Laure; il avait encore interrogé des témoins oculaires; et il est difficile de croire qu'il confond le concile de 553 avec le synode de 543. Or cet auteur écrit : *τῆς τοίνυν ἀγίας καὶ οἰκουμενικῆς πέμπτης συνόδου ἐν Κωνσταντινουπόλει συναθροισθείσης, κοινῶ καὶ καθολικῶ καθυπεβλήθησαν ἀναθέματι Ὠριγένης τε καὶ Θεόδωρος ὁ Μοψουεστίας, καὶ τὰ περὶ προϋπάρξεως καὶ ἀποκαταστάσεως Εὐαγρίῳ καὶ Διδύμῳ εἰρημένα*⁵. Pour la première fois, il est fait ici mention explicite de Didyme et

1. Cf. J. Garnier, *Dissertatio de Synodo quinta*, cap. 5; PL, 68, 1084 ss.; In ea quae nunc dicitur quinta synodus, vere damnatus est nominatim Origenes, neque per fraudem intrusum in canonem Il ipsius nomen dici potest.

2. F. Diekamp, *Die origenistische Streitigkeiten*, p. 74-76.

3. J. Garnier, *Dissertatio de Synodo quinta*, cap. 5; PL, 68, 1084 : In ea quae nunc quinta synodus dicitur, neque Origenis, neque Didymi, neque Evagrii causa cognita est.

4. Hefelé, *Histoire des conciles*; trad. Delarc, t. III, p. 476 sq.

5. Cyrille de Scythopolis, *Vita S. Sabae*; ap. PG, 39, 239.

d'Evagrius, que les documents postérieurs joindront désormais à Origène; mais on remarquera que, d'après Cyrille, Origène seul aurait été personnellement condamné; de Didyme et d'Evagrius, on se serait borné à proscrire certains enseignements sur la préexistence et l'apocatastase. Un témoignage important est encore celui du chroniqueur latin, Victor de Tunnuna, qui rédigea sa chronique à Constantinople vers 567, et peut être considéré comme un des représentants de la pensée constantinopolitaine. Celui-ci nous apprend que : Anno 39 imperii sui, Justinianus Eutychium Constantinopolitanum episcopum, damnatorem Trium Capitulorum et Evagrii heremitae diaconi ac Didymi monachi et confessoris Alexandrini, quorum laudes supra illustrium virorum ex auctoritate retulimus, exsilio dirigit¹. Victor de Tunnuna ne mentionne pas ici Origène, dont la condamnation a dû accompagner celle de Didyme et d'Evagrius : F. Diekamp en conclut qu'il tenait pour légitime cette condamnation, tandis qu'il jugeait aussi injuste celle de Didyme et d'Evagrius que celle des trois chapitres². On voit que les personnes elles-mêmes et non plus seulement les doctrines auraient été frappées par l'édit d'Eutychius, édit promulgué sans doute après le concile, et dépassant la véritable pensée des Pères³.

Il semblerait résulter des témoignages de Cyrille de Scythopolis et de Victor de Tunnuna que le cinquième concile a réellement condamné Origène; et avec lui les erreurs de Didyme et d'Evagrius, qui provenaient de son enseignement. D'autres documents confirment cette conclusion : en 1769, P. Lambeck avait publié d'après un manuscrit de Vienne, quinze canons, portant le titre suivant : τῶν ἁγίων ρῆς' πατέρων τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει ἁγίας πέμπτης συνόδου κανόνες δεκάπεντε (les mots κατὰ Ὁριγένους ajoutés par Lambeck ne figurent pas

1. Victor de Tunnuna, *Chronicon*; éd. Mommsen, p. 205.

2. F. Diekamp, *Die origenistische Streitigkeiten*, p. 81.

3. Cf. Hefelé, *Histoire des Conciles*, trad. Delarc, t. III, p. 476.

dans le manuscrit)¹. Or il est intéressant de comparer ces canons avec une lettre adressée par Justinien au cinquième concile, contre les erreurs origénistes; cette lettre nous a été conservée par un chroniqueur du ix^e siècle, Georges le Moine²; et les relations de ces deux documents entre eux, et avec les anathématismes souscrits en 552 par Théodore de Scythopolis dans son *Libellus Retractationis*³, sont telles que l'on ne saurait raisonnablement révoquer en doute l'authenticité de la lettre de Justinien, malgré la date tardive du chroniqueur qui nous l'a transmise; ou celle des canons découverts par Lambeck, malgré leur séparation d'avec l'ensemble des actes conciliaires. Si cette constatation n'a pas grande importance pour ce qui regarde le cas particulier de Didyme, dont le nom ne se trouve pas ici mentionné, elle n'en fournit pas moins un élément capital de solution sur la manière dont a été condamné l'origénisme au cinquième concile.

On retrouve par contre, et d'une manière unanime, les noms de Didyme et d'Evagrius joints à celui d'Origène, dans tous les écrits postérieurs qui nous renseignent sur le concile de 553. Le témoignage d'Evagrius le scolastique est à cet égard de toute première importance. Agé de dix-sept ans en 553, et rédigeant son histoire ecclésiastique vers la fin du vi^e siècle, Evagrius représente l'état de la tradition dans le milieu antiochien, et mérite une confiance particulière. Hefelé a essayé de diminuer la valeur de son témoignage, en montrant qu'il ne distinguait pas toujours avec assez de précision entre la *σύνδοξ ἐνδημοῦσα* et le concile de 553⁴; mais Diekamp, dans une discussion très serrée, a prouvé que les confusions dans lesquelles tombe cet historien ne sont pas suf-

1. Ap. Mansi, IX, 395-400.

2. Georges le Moine, *Chronic.*, IV, 218; PG, 110, 780 C-784 B. Cf. Georges Cedrenus, *Historiae compendium*; PG, 121, 720 D-724 B.

3. Théodore de Scythopolis, *Libellus Retractationis*, PG, 86, 1, 232 B-236 C.

4. Cf. Evagrius Scholasticus, HE, IV, 38; PG, 86, 2, 2773 sqq. Hefelé, *Histoire des conciles*, traduction Delarc, t. III, p. 476; cf. J. Garnier, *Dissertatio de synodo quinta*, cap. 5; PL, 68, 1084 ss.

fisantes pour permettre d'écarter sans plus ses affirmations touchant les anathèmes portés en 553 contre Origène et contre les doctrines de Didyme et d'Evagrius¹. Vers la même époque, Eulogius, patriarche d'Alexandrie (580-607), écrivait : « Le bienheureux cinquième concile fut tenu sous l'empereur Justinien, contre Origène, Didyme et Evagrius, les insensés, qui prétendent que les âmes ont existé au ciel avant les corps, et que les châtiments éternels ont une fin. Tout cela fut rejeté et anathématisé par le concile inspiré de Dieu² » ; et ces paroles sont importantes à retenir, parce qu'elles nous mettent au courant de la tradition égyptienne, dont la voix n'avait pas encore été entendue dans le débat. Un peu plus tard, Sophronius de Jérusalem (634-638) écrit de la même manière à Sergius de Constantinople : καὶ πέμπτην ἀγίαν... οἰκουμένην δέχομαι σύνοδον... Ἀναιρεῖ δὲ καὶ ἐκρίπτει πρὸς ὅλεθρον, πρωτοτύπως μὲν Ὁριγένην τὸν ἄφρονα... Εὐαγρίου δὲ σὺν αὐτοῖς τὰ δόγματα καὶ πάντα αὐτῶν τὰ ἐλληνικά καὶ τερατώδη, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ μυθωδηλήρηματα³. Cyrille de Scythopolis, qui écrivait lui aussi de Jérusalem immédiatement après les faits, n'en présentait pas le récit d'une manière différente. Dans son Hodegos, Anastase le Sinaïte est un peu moins précis ; il se contente de dire : Μετὰ χρόνους ρ' τῆς ἐν Χαλκίδονι συνόδου, γέγονεν ἐπὶ Ἰουστινιανοῦ τοῦ βασιλέως ἡ πέμπτη οἰκουμένη συνόδος κατὰ Ὁριγένους, καὶ Διδύμου, καὶ Εὐαγρίου τῶν ματαιοφρόνων, λεγόντων τὰς ἡμετέρας ψυχὰς μετὰ τῶν δαιμόνων ἐξ οὐρανοῦ καταπεσεῖν εἰς τὰ σώματα ἡμῶν, καὶ ὅτι τέλος ἔχει ἡ κόλασις, καὶ ἀποκαθίσταται δι' αὐτῆς πάλιν ὁ διάβολος εἰς τὴν ἀρχαίαν αὐτοῦ τάξιν τὴν ἀγγελικὴν⁴. Par contre, le De haeresibus

1. F. Diekamp, Die origenistische Streitigkeiten, p. 100-106.

2. O. Bardenhewer, Ungedruckte Excerpte aus einer Schrift des Patriarchen Eulogius von Alexandrien, über Trinität und Incarnation, ThQu, LXXVIII (1896), p. 353 sqq. ; cité par F. Diekamp, Die origenistische Streitigkeiten, p. 107. Cf. Eulogius, ap. Mai, Scriptorum veterum nova collectio, VII, Romae, 1833 ; p. 177 s.

3. Sophronius de Jérusalem, Ep. synodica ad Sergium, Mansi, XI, 496 BC.

4. Anastase le Sinaïte, Hodegos, Adv. Acephalos, 5 ; PG 89 101.

et synodis¹ considère comme établis les points suivants : la controverse origéniste a été au premier rang des préoccupations du cinquième concile; les pères ont fait rassembler dans les écrits d'Origène, d'Evagrius, de Didyme, un certain nombre de κεφάλαια qui ont été frappés d'anathème; seule la personne d'Origène a été excommuniée; de Didyme et d'Evagrius, on a seulement frappé les erreurs.

Mais déjà avec Anastase le Sinaïte nous atteignons la fin du VII^e siècle, et nous ne pouvons plus guère espérer des renseignements précis. Déjà l'on a pris l'habitude de considérer Origène, Evagrius et Didyme comme un bloc, formé d'éléments inséparables, et de rapporter leur condamnation au cinquième concile. Ainsi l'empereur Héraclius écrit-il dans l'Ecthèse de 639 : καὶ ταύταις (ταῖς οἰκουμηνικαῖς πέντε συνόδοις) ἐν ᾗσιν ἀκολουθοῦντες... ἀναθεματίζομεν... Ὀριγένην, Εὐάγριον τε καὶ Δίδυμον². Ainsi le concile de Latran tenu en 649 sous Martin I^{er}, déclare-t-il : εἴ τις οὐκ ἀποδόλλεται καὶ ἀναθεματίζει... Σαβέλλιον, Ἀρειον,... Ὀριγένην, Δίδυμον, Εὐάγριον, καὶ ἀπλῶς τοὺς ἄλλους ἅπαντας αἰρετικούς... ὁ τοιοῦτος εἶη κατάκριτος³. De la même manière parlent encore le sixième concile œcuménique, troisième de Constantinople (680) : ἡ καθ' ἡμᾶς ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ σύνοδος... ταῖς ἁγίαις καὶ οἰκουμηνικαῖς πέντε συνόδοις ἐν ᾗσιν εὐσεβῶς ὁμοφώνησε, φαμέν δὴ τῶν τριακοσίων δεκά καὶ ὀκτὼ ἐν Νικαίᾳ συνελθόντων ἁγίων πατέρων κατὰ τοῦ μανιώδους Ἀρείου... πρὸς ταύταις καὶ τῇ τελευταίᾳ τούτων πέμπτῃ ἁγίᾳ συνόδῳ τῇ ἐνταῦθα συναθροισθείσῃ κατὰ Θεοδώρου τοῦ Μοφουεστίας, Ὀριγένους, Διδύμου τε καὶ Εὐαγρίου⁴; le concile quinisexte de 692⁵, Théodore patriarche de Jérusalem (vers 754)⁶ et Tarasius patriarche de Constantinople

1. Ed. Pitra, *Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*, II, Romae, 1868, p. 257-271.

2. Héraclius, Ecthèse; Mansi, X, 996.

3. Concile de Latran (1649), secret. V, can. 18; Mansi, X, 1157.

4. Conc. Constantin. III, act. 18; Mansi, XI, 632.

5. Conc. Quinisext., can. 1; Mansi, XI, 937 C.

6. Théodore de Jérusalem, Ep. synod.; Mansi, XII, 1142 B.

(784) ¹, le septième concile œcuménique, second de Nicée (787) : καὶ τὰ Ὠριγένους, Εὐαγρίου τε καὶ Διδύμου μυθεύματα ἀναθεματίζομεν, ὡς καὶ ἡ ἐν Κωνσταντινουπόλει συγκροτηθεῖσα πέμπτη σύνοδος ². Il y a là des formules traditionnelles, que chacun répète, mais qui n'ont de raison d'être que dans la mesure où elles s'appuient sur d'anciens souvenirs.

Les textes que nous venons de citer nous permettent maintenant de formuler une conclusion au sujet de la condamnation de Didyme par le concile de 553. Il semble d'abord nécessaire d'admettre qu'Origène et ses doctrines furent réellement anathématisés par les membres de ce concile : les témoignages contemporains de Cyrille de Scythopolis et d'Evagrius l'affirment expressément ; et la lettre de Justinien au saint synode, ainsi que les quinze anathématismes publiés par Lambeck, — pièces qui offrent tous les caractères intrinsèques d'authenticité, et qui cadrent bien avec l'histoire religieuse de cette période, — viennent confirmer leurs dépositions. Comme par ailleurs le concile pendant ses sessions régulières, ne s'occupa que de la controverse des trois chapitres, il est naturel d'admettre avec F. Diekamp que « les débats sur l'origénisme eurent lieu durant cette période de pénible attente que les pourparlers entre le pape et l'empereur imposaient aux évêques réunis depuis quatre longs mois. Vigile, redoutant une assemblée où l'élément oriental serait par trop prépondérant, et craignant d'ailleurs que la condamnation des trois chapitres ne parût un blâme indirect à l'adresse des Pères de Chalcédoine, mettait tout en œuvre pour gagner du temps. Sur ces entrefaites arrivent de Jérusalem les moines porteurs d'un libelle d'accusation contre les origénistes ³. C'est une bonne aubaine pour Justinien qui voit là un ingénieux moyen de faire prendre patience aux évêques, tout en évitant de blesser le pape. Il leur écrit donc

1. Tarasius de Constantinople, ap. conc. Nicaen. II, act. III ; Mansi, XII, 1123.

2. Concil. Nicaen. II, act. VII in Defn. ; Mansi, XIII, 729 D.

3. Evagrius Scholasticus, HE, IV, 38 ; PG, 86, 2, 2773.

la lettre recueillie par Georges le Moine; et quinze propositions — celles que retrouva Lambeck — sont frappées par eux d'anathème. Ceci se passait dans les premiers mois de 553. Le 2 mai suivant, le concile s'ouvrait sans la participation du pape, qui réclamait en vain un nouveau délai¹ ». Un seul point reste obscur dans cette affaire : c'est de savoir si le pape Vigile a confirmé les décisions ainsi portées contre l'origénisme. F. Diekamp le pense, tandis que F. Prat essaie de montrer au contraire que cette confirmation n'eut jamais lieu : celui-ci remarque avec raison que, lorsque Vigile, dans sa lettre au patriarche de Constantinople (8 décembre 553) et son *Constitutum* du 23 février 554, se résolut à sanctionner les travaux du concile, son approbation ne porta que sur l'affaire des trois chapitres, la seule que les Pères eussent à traiter. Ses trois successeurs, Pélage I^{er}, Pélage II, et Grégoire le Grand, ayant à parler des décrets du cinquième concile, ne font pas la moindre allusion à une condamnation de l'origénisme. C'est donc qu'ils l'ignorent ou la regardent comme non avenue. Peut-être d'ailleurs l'affaire aurait-elle été considérée comme exclusivement orientale : ainsi s'expliquerait que le pape lui-même semblât s'en désintéresser lorsqu'il rappela l'œuvre accomplie par le concile².

Il paraît également certain qu'Origène seul fut personnellement condamné par le concile. Cette condamnation n'était pas chose nouvelle, puisque déjà pendant sa vie Origène avait été frappé de l'anathème par Démétrius d'Alexandrie, et que plus récemment la *σύνδοξ ἐνδημοῦσα* de 543 avait réitéré cet anathème : les Pères, à deux reprises, à la cinquième et à la huitième sessions, firent allusion à tous ces précédents. Mais Didyme et Evagrius ne furent pas l'objet d'une mesure aussi sévère. Sans doute, on savait que leur enseignement était, sur bien des points, conforme à celui d'Origène, et dans les laures de Palestine, Nonnos s'était

1. F. Prat, *Origène*², Paris, 1907, p. LVII s.

2. Cf. F. Prat, *Origène*², Paris, 1907, p. LVIII s.

inspiré de leurs ouvrages¹; c'est de la Palestine aussi que paraissent être venues les plus violentes accusations contre eux : Evagrius le Scolastique joint leurs noms à celui d'Origène lorsqu'il parle des démarches faites auprès de Justinien par les moines Eulogius, Conon, Kyriakos et Pancratius²; mais si leur doctrine était répréhensible, leur personne demeurerait au-dessus de tout soupçon; et voilà pourquoi on se borna à condamner leurs erreurs sur la préexistence des âmes et sur l'apocatastase, sans toucher à leur mémoire. Cette condamnation fut-elle prononcée dès 543? nous n'en avons aucune preuve; et si le Père Garnier l'enseigne³, c'est qu'il pense que la *σύνδοδος ἐνδημοῦσα* fut dans ces années la seule réunion conciliaire qui eut à s'occuper de l'origénisme. Il est plus probable, comme le disent Cyrille de Scythopolis, Evagrius, et les autres témoins que nous avons tout à l'heure invoqués, que ce fut le concile de 553 qui anathématisa d'abord les doctrines de Didyme et d'Evagrius⁴. Les personnes cependant ne demeurèrent pas longtemps hors de cause. Dès 567 Victor de Tunnuna reproche à Eutychius de Constantinople d'avoir condamné Didyme et Evagrius⁵. Il est probable qu'en Palestine de semblables condamnations eurent lieu également; et la promulgation des décrets conciliaires fut peut-être, pour beaucoup d'évêques, l'occasion d'ajouter un anathème nouveau à ceux qu'avait lancés l'assemblée de 553. Sur ces derniers détails plane l'incertitude la plus complète : on avait dû prendre l'habitude de citer ensemble les livres d'Origène, de Didyme et d'Evagrius, ainsi que le fait l'auteur de l'ouvrage qui a pour titre : τοῦ ἁγίου Βαρσανουφίου, ἐπὶ Αὐρελίου ἐπισκόπου Γάζης, διδασκαλία περὶ τῶν Ὀριγένους, Εὐαγρίου καὶ Διδύμου προημάτων, ouvrage

1. Cyrille de Scythopolis, Vita S. Sabae, ap. PG, 39, 239.

2. Evagrius Scholasticus, HE, IV, 38; PG, 86, 2, 2777.

3. J. Garnier, Dissertatio de Synodo Quinta; PL., 68, 1085.

4. Cf. F. Diekamp, Die origenistische Streitigkeiten, p. 131. La conclusion de F. Diekamp est acceptée par F. Loofs, Leitfaden⁴, p. 307, note 5.

5. Victor Tunnunensis, Chronicon, éd. Mommsen, p. 205.

dans lequel on voit un jeune frère s'accuser au saint vieillard Barsanuphius d'être tombé sur les livres d'Origène et de Didyme et sur les Gnostica d'Evagrius, et lui faire part de ses doutes sur la création des âmes¹; on prit également celle d'associer les personnages dans une seule et même condamnation, sans qu'on puisse dire à quel moment précis remonte cet anathème porté contre Didyme et Evagrius. Aux environs de l'an 620, Jean Moschus, dans son *Pré Spirituel*, pouvait placer dans son enfer Evagrius et Didyme avec les autres hérétiques de marque : Nestorius, Théodore, Eutychès, Apollinaire, Dioscore, Sévère, Arius et Origène². L'Ecthèse d'Héraclius, le concile de Latran attribuent au cinquième concile la condamnation de Didyme; et l'on ne saurait affirmer que dans les Actes de cette assemblée, tels qu'ils furent présentés aux Pères du synode de 680, n'aient pas figuré, à côté de celui d'Origène, les noms de ses disciples Evagrius et Didyme.

Il ne paraît pas possible d'arriver à une certitude plus grande et de décider si le jugement de Didyme et d'Evagrius fut l'œuvre des évêques de 553³. Toujours est-il que la condamnation dont il avait été l'objet fut funeste à la mémoire de Didyme. Nicetas, l'auteur d'une chaîne de l'Ancien Testament, pouvait se féliciter d'avoir réduit au silence et condamné à l'oubli non seulement Apollinaire de Laodicée et Théodore de Mopsueste, mais encore τὸν πηρὸν Δίδυμον ὡς μὴ βλέποντα τὴν ἀλήθειαν ἀλλ' ἀνοδῆλαις ἐννοιῶν καὶ κρημνοῖς περιπύκτοντα⁴.

Cette joie était un peu exagérée : cependant, ce fut sans doute à partir du jour où Didyme fut regardé comme un hérétique que ses ouvrages disparurent de la circulation. Ses commentaires d'Origène furent complètement perdus;

1. Barsanuphius, PG, 86, 1, 892.

2. Jean Moschus, *Pratum Spirituale*, 26; PG, 87, 3, 2872 C-2873 A. Un certain nombre de manuscrits omettent les noms de Didyme et d'Evagrius.

3. F. Diekamp, *Die origenistische Streitigkeiten*, p. 138.

4. Karo-Lietzmann, *Catalogus Catenarum graecarum*, p. 34.

de ses innombrables travaux sur l'Écriture Sainte survécurent seuls quelques fragments disséminés dans les chaînes; ses trois livres sur la Trinité se conservèrent comme par miracle dans un unique manuscrit. Seul le livre du Saint-Esprit, répandu en Occident par la traduction latine de Jérôme, sauva de l'oubli le souvenir de Didyme; cet ouvrage fut célèbre parce qu'il semblait aux théologiens occidentaux présenter des arguments en faveur du Filioque contre les schismatiques grecs; aussi le rencontre-t-on fréquemment cité par Ratramne de Corbie, qui après avoir apporté plusieurs passages de Didyme conclut ainsi : *Sufficiunt ista de libro Didymi breviter collecta : qui dum talia de Spiritu Sancto positus Alexandriae sentiret et scriberet, nec a Graecis, nec a Graecorum imperatoribus est vel reprehensus, vel communione suspensus*¹; par Gratien²; par saint Thomas d'Aquin³, par beaucoup d'autres encore.

En 1439, le concile de Florence, réuni pour accomplir l'union des Églises, en fait un magnifique éloge : *Habemus apud Latinos translatum per beatum Hieronymum librum magni Didymi de Spiritu Sancto. Hic Didymus fuit praeceptor Hieronymi : et ipsemet Hieronymus de se dicit in epistola, quod jam canis ejus spargebatur caput, et magistrum magis decebat esse quam discipulum; tamen perrexit Alexandriam, ut Didymum audiret. Et vestri historici, videlicet Theodoretus et Socrates, immensam laudem de scientia sua dicunt*⁴. Peut-on mieux achever cette étude sur l'œuvre théologique de Didyme, l'aveugle d'Alexandrie, que par cet hommage à lui rendu en présence de toute l'Église?

1. Ratramne, *Contra graecorum opposita*, II, 5.

2. Gratien, *Decret.*, Pars III de Consecrat. dist. 5, cap. 40.

3. S. Thomas, *Sum. Theolog.*, pars III, qu. 66, art. 6; cf. *Catena aurea in Evangelistas*, in Matth. 28, in Joan. 14, in Joan. 15, in Joan. 16.

4. *Conc. Florentin*, pars II, coll. 22.

TABLE ALPHABÉTIQUE

- Aaron, 170 n.
- Achillas (ou Achillius), 18.
- Actes des Apôtres (commentaire de Didyme sur les), 49 s.
- Adam, 96; le péché d'Adam, 134, 136, 159.
- Adamantius (surnom d'Origène), 251.
- Aetius, 18, 56 n., 92, 177 n., 226; Didyme connaît les œuvres d'Aetius, 239, 240.
- Agar, 156, 224.
- Agrapha, cités par Didyme, 184 ss.
- Alexandra, 7.
- Alexandre d'Alexandrie (saint), 18, 61, 85, 90, 125, 127, 130, 175 n.; influence de saint Alexandre sur Didyme, 233.
- Alexandre de Byzance, 61.
- Alexandre de Lykopolis, 14, 33.
- Alexandrie, 1, 5; École d'Alexandrie, 5 ss., 9, 15, 31, 105, 108, 119, 127, 129, 133, 138, 142, 144 n., 147, 148, 151, 153, 154, 157, 161, 171, 178, 184, 201, 208, 223 n., 225 n., 242, 243, 245, 247.
- Alexandrie (concile d'), 6 n., 21, 61, 66 s., 112.
- Alexandrinus (codex), 199.
- Allégorie dans l'explication de l'Écriture, 201 ss.; Allégorie pour l'exégèse de l'Ancien Testament, 203; Allégorie pour l'exégèse du Nouveau Testament, 205 s.
- Ambroise, disciple de Didyme, 9; Ambroise, auteur du Pseudo-Athanase contra Apollinarium (?), 39 ss.
- Ambroise de Milan (saint); Ambroise, visé par saint Jérôme dans la préface à Paulinien, 20; Ambroise s'inspire du De Trinitate de Didyme (?), 31; Ambroise imite le De Sp. S., 109; Ambroise explique comme Didyme certaines corrections de textes scripturaires, 190, 191, 193 n.; Influence de Didyme sur Ambroise, 248 n., 249.
- Ἀμειβένης, épithète de Dieu caractéristique de Didyme et de saint Cyrille d'Alexandrie, 17, 174, 249.
- Ammonius, solitaire d'Égypte, 7, 15.
- Amos (explication d'), 4, 12 s. par Didyme, 42, 186 s.; texte d'Amos, 4, 13 et 9, 6, 193.
- Amphilochius d'Iconium (saint), 25, 26, 106, 125, 230.
- Anastase le Sinaïte (saint), 47 n., 257, 258.
- Ancyre (concile d'), 68, 90 n.
- André de Samosate, 38.
- Anges, piété de Didyme pour les anges, 10; le salut des anges déçus, 142 s.; doctrine de Didyme sur les anges, 168 ss.
- Antéchrist, 168, 233.
- Anthropomorphismes, explication des anthropomorphismes bibliques, 174 ss., 203.
- Antioche (conciles d'), 62, 66, 70, 71, 78 n., 107 n.
- Antioche (école d'), 133 n., 153.
- Antoine (saint), 3, 4 s., 7, 168 n.
- Antoine le Moine (fragments de Didyme dans la Melissa d'), 36 s.
- Ἀντίστατος, emploi de ce mot par Didyme, 80.
- Apocastase, enseignée par Didyme, 143, 164 ss.; Apocastase condamnée en 553, 254.
- Apocryphes, cités par Didyme, 184.

- Apollinaire d'Alexandrie, 251.
 Apollinaire de Laodicée, 9, 14, 23, 24, 39, 40, 42, 43, 51, 55; ouvrage de Didyme contre Apollinaire (?), 39 ss.; Doctrine christologique d'Apollinaire, 112; Réfutation d'Apollinaire par Didyme, 113, 119, 120, 126; Apollinaire condamné en 553, 253, 262.
 Apollinaristes, 118, 119, 131.
 Aquila, 186 n., 187; la version d'Aquila, citée par Didyme, 188, 189 n., 221.
 Aratos, 223.
 Arcane, relativement à l'Eucharistie, 153.
 Ariens, 13, 30, 59, 74, 107, 108, 114, 117, 118, 119, 131, 132, 174 n., 190, 193 n., 207; ouvrage de Didyme contre les Ariens, 22; les Ariens combattus par Didyme, 239.
 Aristarque, 178.
 Aristée (lettre d'), 233 n.
 Aristote, 178, 206; Aristote, guide ordinaire des hérétiques, 226; influence d'Aristote sur Didyme, 226, 227.
 Arithmétique, Didyme et l'arithmétique, 219 s.
 Arius, 18, 60, 68, 111; Arius mentionné une seule fois par Didyme, 241; Arius condamné en 553, 253, 262.
 Artémas, 124 n., 241.
 Ascétisme de Didyme, 6 s.; Doctrines de Didyme sur l'ascétisme, 158 s.
 Assomption de Moïse, rejetée par Didyme, 184.
 Astérius d'Amasée, 45 n.
 Astronomie, Didyme et l'astronomie, 219.
 Ἀσυγχύτως, employé par Didyme, 124 s.
 Athanase (saint), iv, v, 5, 6, 12, 13, 14, 21, 38, 39, 40, 61, 62, 66 n., 67, 70, 72, 74, 75, 76 n., 77, 81, 84 n., 85, 88, 90, 91, 101, 105, 106, 109, 111, 112, 114, 115 n., 118, 121, 124 n., 126, 127, 129 n., 130, 131, 132, 134, 136, 140, 141, 145, 151, 168 n., 177, 204, 207 n., 225, 232; influence d'Athanase sur Didyme, 233, 242, 252.
 Athanase (Pseudo-), contre Apollinaire, 14; Ps.-Athanase est-il une œuvre de Didyme, 39 ss.; Ps.-Athanase emploie le mot ἀσυγχύτως, 125, 126.
 Athanase (Pseudo-), Dial. de Trin., attribués à Didyme, 42; texte de Rom. 8, 11, dans Ps.-Athanase, 190.
 Athées, ne ressusciteront pas, 164.
 Ἀτρέπτως, employé par Didyme, 124 s.
 Augustin (saint), 22, 53, 54, 109, 190; influence de Didyme sur saint Augustin, 248, 249.
 Baptême (doctrine de Didyme sur le), 149 ss.; Baptême des hérétiques, 150; Baptême au nom de Jésus, 151.
 Barsanuphius de Gaza, 230, 261, 262.
 Baruch, forme un livre avec Jérémie, 183.
 Basile d'Ancyre, 62, 68.
 Basile de Césarée (saint), iv, 20, 23, 24, 25, 30, 55, 74, 75, 76 n., 77, 81, 87, 93, 97, 99, 100, 101, 104, 105, 106, 108, 113, 115, 120, 127, 130, 140, 145, 153 n., 168, 177 n., 179, 214 n., 226; saint Basile de Césarée cité une fois par Didyme, 229, 230; influence de saint Basile sur Didyme, 232.
 Basile (Pseudo-), Adv. Eunom., iv-v, est-il une œuvre de Didyme, 23 ss., 74 n.; doctrine de Ps.-Basile sur la μία ἐνέργεια, 84 n.; enseignement de Ps.-Basile sur τὸ ἀγέννητος, 101 n.
 Basilide, 235, 237.
 Bède le Vénérable (saint), 54.
 Bible; Didyme et la Bible, 178 ss.; inspiration de la Bible 179 s.; le canon de la Bible, 182 ss.; le texte grec de la Bible employé par Didyme, 186 ss.; exégèse de la Bible, 201 ss.
 Canon scripturaire de Didyme, 182 ss.
 Cantique des Cantiques, Commentaire de Didyme sur le Cantique, 48; interprétation morale du Cantique, 159.

- Cappadociens, iv, 9, 12, 21, 23, 25, 26, 74, 75, 77, 80, 81, 87, 92, 97 n., 98, 99 n., 100, 104, 105, 107, 108, 115, 121, 122, 126, 140, 204, 226, 229, 232.
- Carpocrate, 237.
- Cassiodore, 47, 51, 52, 53, 54.
- Césarée, la célébration de l'Eucharistie à Césarée, 153; le cod. B copié à Césarée (?), 200.
- Chânes bibliques (fragments de Didyme dans les), 43 ss.
- Chair du Christ, dans le Contra Arium et Sabellium, 113 ss.; la chair du Christ n'est pas venue du ciel, 120; Chair du Christ présente dans l'Eucharistie, 153 s.
- Chalcédoine (concile et symbole de), 26, 124, 126, 259.
- Christologie des Ariens, 110 s.; Christologie d'Apollinaire, 112; Christologie de Didyme : vocabulaire, 113 ss.; humanité complète du Christ, 117 ss.; unité de personne et dualité de natures, 121 ss.
- Cicéron, 178.
- Clément d'Alexandrie, 53, 54, 87, 88, 130, 147, 157, 182, 223 n., 228.
- Confirmation, 150.
- Conon, moine de Palestine, 261.
- Constance, 13.
- Constantinople (1^{er} concile et symbole de), 31, 69, 71, 94, 112.
- Constantinople (conciles de) : Synode ἐνδημούσα de 542, 250 s.; cinquième concile de Constantinople (553), 252 ss.; sixième concile de Constantinople, 258; concile quinisexte, 258.
- Corinthiens (Épîtres aux), commentaires de Didyme sur les Épîtres aux Corinthiens, 50; enseignement de la 1^{re} Épître aux Corinthiens sur la Résurrection, 163; Agrapha rattachés aux Épîtres aux Corinthiens, 184, 185; but de la 2^e Épître aux Corinthiens, 208; texte des Épîtres aux Corinthiens, 210 ss.; commentaire de Didyme sur les Épîtres aux Corinthiens, utilisé par saint Jérôme, 247.
- Corps, source de plaisir et de passions 158; le corps doit être mortifié, 158; corps des anges, 169 s.; résurrection des corps, 163.
- Cosmas Indicopleustes, 52.
- Cyrille d'Alexandrie (saint), 109, 125, 126, 174, 197, 200, 223 n., 227 n.; influence de Didyme sur Cyrille, 248, 249, 250.
- Cyrille de Jérusalem (saint), 168; Didyme a-t-il connu Cyrille? 233, 234, 237.
- Cyrille de Scythopolis, 250, 254, 255, 257, 259, 261.
- Damase (saint), 19, 38, 112, 243.
- Daniel, commentaire de Didyme sur Daniel, 48; Daniel était sans péché, 136; fragments deutérocanoniques de Daniel, cités par Didyme, 183; texte de Daniel, 2, 32, 196.
- David, fragment εἰς τὸν Ἀδὰμ καὶ τὸν Δαβὶδ, 44.
- Démétrius d'Alexandrie, 260.
- Démons (doctrine de Didyme sur les), 172 ss.; conversion future des démons, 173; Démon, la plus ancienne des créatures, 173 s.
- Denys d'Alexandrie (saint), terminologie trinitaire de Denys, 64 s., 77; emploi du mot δεσπότης par Denys, 102 n.
- Denys de Rome (saint), 64.
- Δεσπότης, appliqué au Christ par Pseudo-Athanase, 41; par Didyme et les Cappadociens, 102 s.
- Diagoras de Mélos, cité par Didyme, 223.
- Didyme; sources de la vie de Didyme, 1 s.; chronologie, 3 s.; premières années, 4 s.; enseignement de Didyme au didascalée d'Alexandrie, 6 s.; disciples de Didyme, 8 ss.; caractère de Didyme, 10 s.; dernières années de Didyme, sa mort, 15; œuvres de Didyme, 16 ss.; œuvres théologiques, 17 ss.; œuvres exégétiques, 43 ss.; style de Didyme, 55 ss.; doctrine trinitaire de Didyme, 59 ss.; l'Incarnation chez Didyme, 112 ss.; la Rédemption dans les œuvres de Didyme, 129 ss.; l'Église et

- les sacrements, 145 ss.; la vie morale, 155 ss.; la vie future, 161 ss.; Anges et démons, 168 ss.; Dieu, 173 ss.; Didyme et la Bible, 178 ss.; l'érudition de Didyme, 218 ss.; Didyme et les controverses origénistes, 243 ss.; conclusion sur Didyme 263.
- Didyme, maître de Libanius, 10 n.
- Dieu (doctrine de Didyme sur), 173 ss.; transcendence infinie de Dieu, 174 ss.; providence de Dieu, 176.
- Diodore de Tarse, 43, 118 n., 133 n., 205 n.
- Dioscore, 262.
- Dogmatum volumen, œuvre de Didyme, 19.
- Domnus d'Antioche, 251.
- Dorcas, 136.
- Ecclésiaste (commentaire de Didyme sur l'), 48.
- Ecclésiastique, 183.
- Église, chez Didyme, 145 ss.; l'Église dépositaire de l'orthodoxie, 145 s.; l'Église fondée sur Pierre, 148.
- Égypte, au temps de Didyme, 13; les Manichéens en Égypte, 14, 237; Amour de Didyme pour l'Égypte, 14 s.; emploi par Didyme du grec parlé en Égypte, 57; la *σωτηρία*, doctrine caractéristique en Égypte, 129; le cod. Marchalianus copié en Égypte, 197; les codd. NB reproduisent un texte d'Égypte, 199, 200; les Cappadociens ne doivent pas leur doctrine à l'Égypte, 232; voyage de Jérôme en Égypte, 243.
- **Ἐκπόμεναι*, employé seulement à propos du Saint-Esprit, 25 s., 94 ss.
- Élisée, 203, 236.
- **Ἐνανθρώπησις*, sens polémique de ce mot chez Didyme, 115.
- **Ἐνέργεια*, l'unité d'*ἐνέργεια* dans la Trinité chez Didyme, 83 ss.; *ἐνέργεια*, chez les Cappadociens, 84 n.
- Enfer (éternité de l'), 164 ss.; nature du feu de l'enfer, 167 s.
- **Ἐνυπόστατος*, chez Didyme, 79 n.
- Éphésiens (Épître aux), commentaire de Didyme sur l'Épître aux Éphésiens, 51; ce commentaire, utilisé par saint Jérôme, 244, 246.
- Éphrem d'Antioche, 65.
- Épicuréisme (influence de l') sur Didyme, 228.
- Épiphanes (saint), 72, 92, 98, 120, 124 n., 153 n., 184, 185, 186, 239, 240.
- Épiphanes, disciple de Cassiodore, traduit le commentaire de Didyme sur les Proverbes, 47; Épiphanes traduit le commentaire sur les Épîtres catholiques, 51 ss.
- Épîtres catholiques (commentaire de Didyme sur les), 51 ss.
- Esdras (IV^e livre d'), cité par Didyme, 184.
- Esprit-Saint (ouvrage de Didyme sur l'), 19 ss.; sa terminologie trinitaire, 73 s.; la procession de l'Esprit-Saint, 94 ss.; elle est du Père seul, 98; rôle de l'Esprit-Saint dans la Rédemption, 141 s.; le livre de Didyme sur l'Esprit-Saint, traduit par saint Jérôme, 246.
- Essentia, dans la traduction latine du De Sp. S., 21, 73 n.
- Esther, non cité par Didyme, 183.
- Étymologies des noms propres hébraïques, 187, 221; symbolisme des étymologies, 204.
- Eucharistie, chez Didyme, 151 ss.; symbolisme ou réalisme? 151 s.; l'Eucharistie, sacrifice, 154.
- Euclide, 220.
- Eudoxius de Constantinople, 111, 115.
- Eulogius (moine), 261.
- Eulogius d'Alexandrie, 257.
- Eunomiens, 30, 85; les Eunomiens doivent être rebaptisés, 150; Eunomiens, cités par Didyme, 237.
- Eunomius, 18, 26, 74, 85 n., 98, 105, 177 n., 226; écrit de Didyme contre Eunomius, 23 ss.; Didyme utilise les œuvres d'Eunomius, 239, 240; Eunomius condamné en 553, 253.
- Euphraemius d'Antioche, 251.
- Euripide, cité par Didyme, 223.
- Eusèbe de Césarée, 3, 32, 102 n., 218, 235 n.
- Eustathe d'Antioche (saint), 38, 111.

Eustochius de Jérusalem, 251.

Eutychès, 253, 262.

Eutychiens, 52.

Eutychius, 14.

Eutychius de Constantinople, 251, 255, 261.

Evagrius Ponticus, 7, 35, 231, 250, 252, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 262.

Evagrius le scolastique, 256, 259, 261.

Ève, 96, 136, 159.

Exégèse de Didyme, 201 ss.; méthode allégorique, 201 ss.; progrès de l'exégèse littérale surtout pour le Nouveau Testament, 205 ss.

Exode (fragments de Didyme sur l'), 44.

Extase, 160.

Ézéchiel (enseignement d') sur la résurrection, 163; texte d'Ézéchiel, 2, 1 et 5, 5, 195 s.

Fidèles (les deux classes de), 146 s.

Fils de Dieu, *sa γέννησις*, 25 s., 94 ss.; Fils de Dieu, engendré *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς*, 77; *ἐκ τοῦ πατρὸς*, 77; *ἐκ τῆς ὑποστάσεως τοῦ πατρὸς*, 78; Fils de Dieu, *μονογενής*, 99; Fils de Dieu, *δεσπότης*, 102 s.; en tout égal au Père, 103 ss.

Florence (concile de), 22, 263.

Fragments d'œuvres inconnues de Didyme, 35 ss.

Gabriel (saint), 171.

Galates (Épître aux), commentaire de Didyme sur l'Épître aux Galates, 51; ce commentaire utilisé par saint Jérôme, 244, 247.

Génération du Fils, chez Didyme, 93 ss.

Genèse (commentaire de Didyme sur la), 44.

Géométrie, Didyme et la géométrie, 219 s.

Georges Cedrenus, 256 n.

Georges le Moine, 256, 260.

Gnôse, vertu morale, 146 s., 156 s.

Gnosticos, titre d'un ouvrage d'Evagrius, 35, 262.

Gnostiques, histoire des sectes gnostiques, dans Didyme et dans saint

Cyrille de Jérusalem, 233 s.; les Manichéens, rattachés aux Gnostiques par Didyme, 237.

Grammaire, Didyme et la grammaire, 222.

Gratien, 263.

Grégoire le Grand (saint), 260.

Grégoire de Nazianze (saint), 9, 23, 26, 31, 55, 74, 77, 80, 81, 84 n., 89, 92, 94, 95, 97 n., 98, 99, 100, 101, 102, 105, 108, 119, 120, 122, 123 n., 124 n., 126, 127, 130, 140, 142 n., 185, 230, 232.

Grégoire de Nysse (saint), iv, 23, 25, 26, 31, 33, 37 n., 96 n., 98, 99, 100, 102, 104, 105, 106, 108, 124 n., 125, 126, 127, 135, 142, 161, 162 n., 186 n., 197 n., 224, 225, 226, 230, 231, 232.

Grégoire de Nysse (Pseudo-), le *λόγος κατὰ Ἀρείου καὶ Σαβελλίου*, du Pseudo-Grégoire, 17 ss.; sa doctrine trinitaire, 69 ss., 79, 82 n.; sa doctrine christologique, 113 ss.; son intérêt pour les questions abstraites, 220.

Grégoire le Thaumaturge (saint), 103.

Hébreu, Didyme savait-il l'hébreu? 186 s., 221.

Hébreux (Épître aux), commentaire de Didyme sur l'Épître aux Hébreux, 51.

Hénoch, rejeté par Didyme, 184.

Héracléon, 130.

Héraclius, 258, 262.

Hérétiques, attitude de Didyme envers les hérétiques, 12 ss.; les hérétiques ne peuvent avoir part au salut, 145, 148; baptême des hérétiques, 150; les hérétiques emploient le syllogisme, 222; les hérétiques ont fait trop de philosophie, 224; Aristote, guide naturel des hérétiques, 226; hérétiques cités par Didyme, 236.

Hermas (Pasteur d'), cité par Didyme, 184.

Hermès Trismégiste, 95, 223; cité par Didyme et Cyrille d'Alexandrie, 249.

Hésychius, 192.

Hippolyte, 38, 47 n., 87, 223 n., 225 n.

Homère, cité par Didyme, 222.

- Homoeusiens, 68, 72, 81 n., 93.
 Humanité du Christ, 117 ss.
- Θεότης, appliqué par Didyme à la Trinité, et à chacune des trois personnes, 84 s.
- Θεοτόκος, chez les Alexandrins, 127; chez Didyme, 127.
- Ἰδεότης, chez les Cappadociens et chez Didyme, 80.
- Ignace d'Antioche (saint), 110, 144 n., 185.
- Incarnation, chez les Ariens, 110 s.; chez Apollinaire, 112; vocabulaire de Didyme relatif à l'Incarnation, 112 ss.; l'humanité complète du Christ, 117 ss.; les deux natures, 121 ss.; la conception et la naissance virginales, 127 ss.
- Inspiration de l'Écriture, 179 s.
- Irénée (saint), 87, 130, 144 n.; influence d'Irénée sur Didyme, 235, 236.
- Isaïe, commentaire de Didyme sur Isaïe, 45; Isaïe prophétise l'Incarnation, 182; texte de quelques passages d'Isaïe, 194-195; le commentaire de Didyme sur Isaïe, utilisé par saint Jérôme, 247.
- Isidore de Péluse (saint), 2, 9; Isidore disciple de Didyme(?), 10 n.
- Ἰσοτιμία, ἰσοτιμος, chez les Cappadociens et chez Didyme, 92.
- Jean (Évangile selon saint), commentaire de Didyme sur cet évangile, 49; les textes de Joan. 1, 3 et 3, 6, et les Ariens, 190 s.
- Jean (Épîtres de saint), destinataires de la première épître, 208.
- Jean Chrysostome (saint), 37 n., 50, 53, 153, 158.
- Jean Damascène (saint), fragments de Didyme conservés chez Jean Damascène, 33, 36, 37.
- Jean Moschus, 262.
- Jérémie, commentaire de Didyme sur Jérémie, 45; texte de Jérémie, 195.
- Jérôme (saint), 2, 3, 4, 5 n., 7 n., Jérôme disciple de Didyme, 8, 12, 14 n., 16, 19; Jérôme traducteur du De Spiritu Sancto, 19 ss., 22, 23, 24, 27, 30, 31, 32, 33, 39, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 55, 73, 107, 108, 109, 113, 120, 122 n., 138 n., 144, 161, 167, 178, 187 n., 191, 207, 208, 219 n., 226 n., 228, 230, 232; attitude de Jérôme à l'égard de Didyme au moment de la controverse origéniste, 243 ss., 244, 245, 246, 247, 248, 262.
- Jérusalem, centre du monde, 233.
- Joannis Diaconus, 35.
- Job, commentaire d'Ambroise sur Job, 9; commentaire de Didyme sur Job, 47 s.; la doctrine du péché dans le commentaire de Didyme, 136 s.; le sacrifice de Job type du sacrifice du Christ, 139, 147, 156; Job prophétise l'Incarnation, 182; sens littéral dans Job, 205; symbolisme des nombres dans Job, 219 éloge de Job, 227.
- Jude (Épître de saint), 102 n.; texte de Jud. 5, 217.
- Judith, non citée par Didyme, 183.
- Juifs, attaqués par Didyme, in Jerem., 45; les Juifs interprètent littéralement l'Écriture, 202; les doctrines des Juifs enseignées par Nonnos, 250.
- Julianus Sabas, 2.
- Julien l'Apostat, 2.
- Justinien, 250, 256, 257, 259, 261.
- Kyriakos, moine de Palestine, 261.
- Latin, Didyme savait-il le latin? 221.
- Latran (concile de), 258, 262.
- Légendes, citées par Didyme, 223 s., 236.
- Leptogenèse, rejetée par Didyme, 184.
- Libanius, 1; disciple de Didyme (?), 9 s.
- Liberatus, 251.
- Liberté humaine, importance donnée par Didyme à la liberté, 132 ss.; la liberté et le péché, 137.
- Liturgie, 154.
- Lot, fragment de Didyme εις τὸν Ἀδὲν καὶ τὸν Δαβὶδ, 44.

- Luc, (Évangile selon saint), commentaire de Didyme sur Luc (?), 48 s.
- Macaïre d'Alexandrie, 6 n., 9.
- Macaïre d'Égypte, 151.
- Macchabées (livres des), non cités par Didyme, 183.
- Macédoniens, 20; le De Trin. de Didyme réfute spécialement les Macédoniens, 30 s., 59, 89, 190; Macédoniens cités par Didyme, 237; Didyme lit les ouvrages des Macédoniens, 239.
- Macedonius, 15, 30, 31, 105, 253.
- Malachie, quelques textes de Malachie, 194.
- Manassé, prière de Manassé, 184.
- Maniché, 119.
- Manichéens, en Égypte au temps de Didyme, 14, 237; écrit de Didyme contre les Manichéens, 33 s., 57, 117, 119, 131, 133, 138, 158; Manichéens, cités par Didyme, 237; les Manichéens ont pour ancêtres les gnostiques, 241; doctrines des Manichéens, enseignées par Nonnos, 250.
- Marathonius, 30 n., 31, 240.
- Marc (Évangile selon saint), écrit après saint Matthieu, 208.
- Marc d'Aréthuse, 62.
- Marcel d'Ancyre, 18, 71 n., 120.
- Marchalianus (codex), 197.
- Marcion, 235.
- Mariage, Didyme n'était pas marié, 7; enseignement de Didyme sur le mariage, 158.
- Marie, dans la théologie alexandrine, 126 ss.; chez Didyme : maternité divine, virginité perpétuelle, 127 ss.
- Martin I, 258.
- Matthieu (Évangile selon saint), commentaire de Didyme sur l'Évangile selon saint Matthieu, 48; écrit avant saint Marc, 208.
- Maxime le Confesseur, fragments de Didyme dans les *capita theologica* de Maxime, 36 ss.
- Melchisedech, considéré comme un ange par Didyme, 44.
- Ménandre, le gnostique, 237.
- Ménas, 250.
- Menites, 9.
- Métaphysique d'Aristote, citée par Didyme, 226.
- Métempsychose, rejetée par Didyme, 163.
- Méthodius (saint), 38, 160.
- Michel (saint), 171.
- Μονογενής*, chez Didyme, *Μονογενής* est synonyme d'*ἁποούσιος*, 99.
- Monothéisme, la défense du monothéisme par Didyme, 81.
- Montan, 238.
- Montanistes, doivent être rebaptisés; Montanistes, cités par Didyme, 237; sources montanistes utilisées par Didyme, 237 s.
- Mort des enfants, ouvrage de Didyme sur la mort des enfants, 9, 22; écrit pour Rufin, 245; le problème théologique de la mort des enfants, 135.
- Moyse, 170 n., 180 n.
- Musique, Didyme et la connaissance de la musique, 219.
- Natura, dans la traduction du De Sp. S., 21, 73 n.
- Natures, les deux natures dans le Christ, 121 ss.
- Nemesius d'Emèse, 125.
- Néoplatoniciens, leur influence sur Didyme, 228.
- Nestorius, 253, 262.
- Nicée (1^{re} concile et symbole de), 60, 61, 67, 70, 76, 78 n., 88, 93, 116 n., 145.
- Nicée (2^e concile de), 259.
- Nicetas, 262.
- Nicomédie, 31.
- Nicon (saint), 39.
- Nikè (concile de), 62.
- Noé, 175.
- Nombres, écrit de Didyme sur les nombres impairs, 31 s.; symbolisme des nombres, 204; valeur symbolique des nombres, 219 s.
- Nonnos, 250, 260.
- Nouvelle Laure, 250, 251, 254.
- Novat (cf. Novatien), 240.
- Novatien, 240.

- Οικονομία, chez Didyme, 115.
 Ὁμοιούσιος, rejeté par Didyme, 88 s.
 Ὁμοούσιος, définition du Ps.-Athanase, Cont. Apoll., 41; l'Ὁμοούσιος, au concile d'Alexandrie, 67; preuve de l'Ὁμοούσιος, par l'unité d'ἐνέργεια, 83; histoire de l'Ὁμοούσιος, 87 ss.; les sens de l'Ὁμοούσιος, chez Didyme, 88 ss.
 Ὁμοουσιότης, chez Didyme, 89.
 Ὁμότιμος (cf. ἰσότης), chez Didyme, 91; chez Athanase, 91 n.
 Onomastica, employés par Didyme, 187 n., 221.
 Ordination, 154.
 Origène, iv, 1, 7, 8, 9, 14, 15, 20; commentaire de Didyme sur le De Principiis d'Origène, 32 s., 44, 51, 53, 55; terminologie trinitaire d'Origène, 63 s., 76, 82 n., 87, 88, 90, 99 n.; la doctrine trinitaire de Didyme n'est pas celle d'Origène, 108, 116 n., 126, 127, 130, 133, 138 n., 140, 142, 144, 147, 151, 157; influence d'Origène sur les doctrines de la vie future chez Didyme, 161 ss., 165, 166, 167, 169, 177, 178, 180, 182, 185, 186, 187, 201 n.; influence d'Origène sur l'exégèse de Didyme, 201 ss.; 204, 208, 209, 218, 219, 220, 224, 225, 227, 228; influence générale d'Origène sur Didyme, 230, 231, 232, 242, 243; controverses entre Rufin et saint Jérôme à propos d'Origène, 244 ss., 245, 246; les mythes d'Origène, enseignés par Nonnos, 250; condamnation d'Origène en 543, 251; condamnation d'Origène en 553, 252 ss., 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262.
 Origénisme, 16; Didyme et l'Origénisme, 243 ss.; l'Origénisme avec saint Jérôme et Rufin, 244 ss.; l'Origénisme au vi^e siècle, 250 ss.
 Orphée, 95, 222 s.
 Osée, commentaire de Didyme sur Osée, 45 s.; écrit à la demande de saint Jérôme, 244, 247.
 Οὐσία, histoire de ce terme; Οὐσία, chez Arius, 60; Οὐσία, chez Alexandre d'Alexandrie, 61; Οὐσία au concile de Nicée, 61; Οὐσία, chez Athanase, 61; Οὐσία dans les conciles du iv^e siècle, 61 ss.; Οὐσία, chez Origène, 63 s.; Οὐσία, chez Denys d'Alexandrie, 64 s.; Οὐσία, au concile d'Alexandrie (362), 66 s.; Οὐσία, chez Basile d'Ancyre, 68; Οὐσία, chez M. Victorinus Afer, 68 s.; Οὐσία, dans l'Adv. Ar. et Sabel., 69 ss.; Οὐσία, dans le De Trin., 74 s.; l'unité d'Οὐσία divine, d'après Didyme, 86 s.
 Oxyrhynchos, 130.
 Païens, les païens en Égypte au temps de Didyme, 13 n.; attitude de Didyme à l'égard des païens, 148 s. • Palestine, 260, 261.
 Palladius, 2, 3, 4, 6 n., 7, 14 n., 15, 43.
 Pambo, 9.
 Pamphile, 200, 245.
 Pancratius, moine de Palestine, 261.
 Pâque, désigne l'Eucharistie, 153.
 Paul (saint), épithètes attribuées à Paul, 56; Paul était sans péché, 136, 144 n., 146, 160, 163; texte des Épîtres de saint Paul, dans le premier livre du De Trinitate, 210 ss.
 Paul, moine d'Égypte, 9.
 Paul de Samosate, 107, 124 n., 241.
 Paulinien, 19, 20, 243.
 Péché, importance donnée par Didyme à la doctrine du péché, 132 ss.; le péché originel, 134 s.; le péché des enfants, 135; universalité du péché, 136 s.; le rachat du péché, 138 s.
 Pélage I, 260.
 Pélage II, 260.
 Pèlerinages, 11, 154, 171.
 Père, caractérisé par τὸ ἀγεννησία dans Ps.-Bas., 26; τὸ οὐσία du Père dans l'Adv. Ar. et Sabel., 71; ὑπόστασις et οὐσία, employés à propos du Père, dans le De Trin., 75; le Fils et l'Esprit-Saint procèdent du Père, 93 ss.; τὸ ἰδιότης du Père, 100 s.; égalité parfaite du Père et du Fils, 103 s.
 Philippe de Side, 6 n.
 Philippiens (Épître aux), Agraphon

- rattaché à Phil. 3, 20, 185; texte de Phil. 3, 2 s., 190.
- Philippopolis (concile de), 62, 70, 81 n., 107 n.
- Philon, 220, 228 n.
- Philosophie, défiance de Didyme vis-à-vis de la philosophie, 224; utilisation de la philosophie païenne par Didyme, 225 ss.
- Philostorge, 150 n.
- Photius, 65.
- Phrygiens (cf. Montanistes), 237.
- Pierius, 7, 65, 127.
- Pierre (saint), épithètes attribuées à Pierre, 56 s., 148; Agraphon placé dans la bouche de Pierre, par Grégoire de Nazianze, 185.
- Pierre (Épîtres de saint), canonicité de la 2^e Épître de Pierre, 182 ss., 208.
- Pierre d'Alexandrie (saint), 6 n., 65.
- Pierre de Jérusalem, 251.
- Pindare, cité par Didyme, 223.
- Platon, 60, 178, 225; influence de Platon sur Didyme, 225 s., 227, 228.
- Platon le Comique, 95, 223.
- Plotin, 225.
- Pneumatomaques (cf. Macédoniens), 27, 30, 31, 74.
- Poètes, cités par Didyme, 222 s.
- Polycarpe (saint), 235.
- Porphyre, cité par Didyme, 95, 228.
- Praxeas, 66.
- Préexistence des âmes, admise par Didyme, 134, 135, 162; Préexistence des âmes, condamnée en 553, 255.
- Principiis (De), ouvrage d'Origène; commentaire de Didyme sur le De Principiis, 32 s.; la traduction du De Principiis par Rufin et par saint Jérôme, 244 s.; condamnation du De Principiis par Justinien, 250.
- Procession du Saint-Esprit, inconnue à Ps.-Bas., 25 s.; Procession du Saint-Esprit, désignée dans le De Trin. sous le nom d'ἐκπόρευσις, 93 ss.; cette procession est mystérieuse et inexplicable, 97; Procession du Saint-Esprit est ἐκ τοῦ πατρός, 98 s.
- Procopé de Gaza, 47, 48.
- Πρόσωπον, dans la terminologie trinitaire, 66; πρόσωπον, employé par Didyme, 78 n.
- Πρώτος λόγος, ouvrage de Didyme, 27 s.
- Proverbes (commentaire de Didyme sur les), 47, 173; Exégèse des Proverbes, 8, 22, 186, 207; caractère général du livre des Proverbes, 205.
- Providence, 176; quelques-uns bornent l'action de la Providence à la sphère lunaire, 220, 249.
- Psaumes (commentaire de Didyme sur les), 46; le texte des Psaumes dans Didyme, 197 ss.; Psaumes expliqués par Didyme au sens messianique, 203; le commentaire de Didyme utilisé par saint Jérôme, 247.
- Psychologie de Didyme, 119 n., 155 n.; son origine, 227.
- Ptolémée, le gnostique, 130.
- Ratramne de Corbie, 263.
- Rédemption (doctrine de la), chez Didyme, 129 ss.; Rédemption, rachat du péché, 132 s.; Rédemption, don de la vie et de la gnose, 140 ss.; Rédemption, œuvre des trois Personnes divines, 141 s.; étendue de la Rédemption, 142 s.
- Résurrection des corps, 163 s.
- Rhétorique, connue par Didyme, 56, 222.
- Rhétorius (fils de Didyme), le maître de Libanius, 10 n.
- Rhodon, 6.
- Romains (Épître aux), commentaire de Didyme sur l'Épître aux Romains, 50; le texte de Rom. I, 20 et 8, 11, 189 s.
- Rosette (inscription de), 129 n.
- Rufin d'Aquilée, 2, 3, 4 n., 5 n.; Rufin d'Aquilée, disciple de Didyme, 8 s., 20, 22, 32, 33, 135, 144, 162, 219 n., 226 n., 230, 243 n., 244; luttes de Rufin et de saint Jérôme, 244, 245, 246.
- Sabas (saint), 250, 254.
- Sabbatius, 240.
- Sabelliens, 64, 69.

- Sabellius, 107, 241.
 Sacerdoce du Christ, 139.
 Sacrifice du Christ, 139; Sacrifice eucharistique, 154.
 Sagesse (de Salomon), 183.
 Salomon (auteur de la Sagesse), 183; Salomon est un *παροιμιαστής* dans le livre des Proverbes, 208.
 Salut; la conception du salut chez Didyme, 129 ss.; le salut, rachat du péché, 138 ss.; le salut, don de la gnose, 140 ss.
 Samuel (livres de), commentaire de Didyme sur les livres de Samuel, 44 s.
 Sara, 156, 224.
 Sardique (concile de), 61.
 Σάβε (du Christ), dans l'Adv. Ar. et Sabel., 113 s.; dans le De Trin., 116.
 Satornil, 237.
 Schenute d'Atripe, 14, 34, 159 n.
 Sectarum volumen, œuvre de Didyme, 19.
 Septante (texte des), utilisé par Didyme, 186 ss.
 Sérapion de Thmuis, 9, 14, 21, 33, 84 n., 130, 141, 145, 151.
 Sergius de Constantinople, 257.
 Sévère, 53, 262.
 Sibyllins (livres), cités par Didyme, 223.
 Side, 6.
 Silvain, mentionné par Didyme, dans le titre de II Cor., 214 n.
 Simon (le magicien), 237.
 Sirmium (conciles et formules de), 62, 66, 71, 78 n., 81 n., 88, 107 n.
 Socrate, 3, 4 n., 7 n., 22, 27 n., 28, 30, 31 n., 32, 35, 43, 56, 150 n., 153 n., 177, 205 n., 219 n., 221, 222, 226 n., 230, 263.
 Sophocle, cité par Didyme, 223.
 Sophonie (texte de), 193.
 Sophronius de Jérusalem, 257.
 Sozomène, 3, 4 n., 5, 31 n., 153 n.
 Stoïcisme (influence du) sur Didyme, 227 s.
 Style de Didyme, 55 s.
 Substantia, dans la traduction latine du De Sp. S., 21, 72 n., 73 n.
 Symmaque, 187; Symmaque, cité par Didyme, 188-189 n.
 Synésius de Ptolémaïs, 231.
 Σωτήρ, caractère égyptien de l'idée de σωτηρία, 129 s.; le mot Σωτήρ, chez Didyme, 129 ss.
 Tarasius de Constantinople, 258.
 Tertullien, 65, 77 n., 88, 197 n., 207; dépendance de Didyme vis-à-vis de Tertullien, 234 s.
 Testament (Ancien), moins parfait que le Nouveau, 180 s.; critique du texte de l'Ancien Testament, 136 ss.; allégorie appliquée à l'Anc. Test., 203 s.
 Testament (Nouveau), annoncé et préparé dans l'Ancien, 180 ss.; critique textuelle, 199 ss.; interprétation littéraire du Nouv. Test., 205 ss.
 Théodore (moine), 2.
 Théodore de Jérusalem, 258.
 Théodore de Mopsueste, 262.
 Théodore de Scythopolis, 251, 256.
 Théodoret, 2, 3, 19, 22, 46 n., 56, 150 n., 175 n., 188 n., 219 n., 222, 225 n., 263.
 Théodose, 3.
 Théodote, 130.
 Théodotion, 187; la version de Théodotion, citée par Didyme, 189 n.
 Théognoste, 65.
 Théophylacte, 50.
 Théorie et pratique, 155 s.; origine aristotélicienne de cette division, 227.
 Thessaloniciens (Épîtres aux), commentaire de Didyme sur les Épîtres aux Thessaloniciens (?), 51; Agrapha rattachés à I Thessal. 5, 2 s., 184; le commentaire de Didyme, utilisé par saint Jérôme (?), 247.
 Thomas d'Aquin (saint), 263.
 Timée, peut avoir été lu par Didyme, 225.
 Timothée (patriarche d'Alexandrie), 14.
 Titus de Bostra, 33.
 Tradition chrétienne, son importance pour Didyme, 229 s.
 Trinité (Sur la), ouvrage de Didyme,

- 28 ss.; la capitulatio du De Trinitate, 29 n.; date de composition, 29 ss.
- Trinité (doctrine de Didyme sur la), 59 ss.; la formule fondamentale *μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις*, 74 ss.; l'unité de substance dans la Trinité, 81 ss.; la Trinité des personnes, 93 ss.; caractères généraux de la doctrine de Didyme, 104 ss.; Didyme n'admet pas la doctrine d'Origène sur la Trinité, 108, 231.
- Τρόπος τῆς ὑπόστασεως, formule employée par Ps.-Bas., 25; expressions analogues dans Didyme, 26.
- Union au Christ, sommet de la perfection morale, 159 s.
- Ὑπόστασις (histoire de ce mot), équivalent de οὐσία chez Arius, 60; ὑπόστασις, chez Alexandre d'Alexandrie, 61; ὑπόστασις à Nicée, 61; ὑπόστασις dans les conciles du iv^e siècle, 61 s.; ὑπόστασις distingué par Origène, 62 s.; ὑπόστασις chez Denys d'Alexandrie, 64 s.; ὑπόστασις au concile d'Alexandrie, 66 s.; ὑπόστασις chez Basile d'Ancyre, 68; dans Marius Victorinus Afer, 68 s.; ὑπόστασις dans l'Adv. Ar. et Sabel., 69 ss.; ὑπόστασις dans le De Trin., 74 s., 78-80.
- Φύσις, 76 n., 86 n.
- Valentin, 130, 148, 237, 239.
- Vertus, pratiques et dianoétiques, 155; origine de cette distinction, 227.
- Victor de Tunnuna, 255, 261.
- Victorinus Afer (C. M.), doctrine de l'οὐσία chez Victorinus Afer, 68 s.
- Vie éternelle, communiquée par la Rédemption, 140.
- Vie future, 161 ss.; vie future, libération de la matière, 162 s.; résurrection des corps, 163 s.; récompenses et châtements, 164 ss.
- Vie morale (enseignements de Didyme sur la), 155 ss.
- Vigile, 251, 259, 260.
- Virginité perpétuelle de Marie, 127 s.; perfection morale de la virginité, 158.
- Zacharie (commentaire de Didyme sur), 46; textes de Zacharie, 194; Zacharie, distingué du père de Jean-Baptiste, 208; le commentaire de Didyme écrit à la demande de saint Jérôme, 244, 247.
- Zacharie, père de Jean-Baptiste, distingué du prophète, 208.
- Zoïle d'Alexandrie, 251.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS.....	III
BIBLIOGRAPHIE.....	VI
ABBREVIATIONS	XII

CHAPITRE PREMIER

La vie de Didyme l'Aveugle.

Les sources : Jérôme, Rufin, Palladius, les historiens grecs. — Chronologie de la vie de Didyme. — La vie de Didyme : son éducation, son existence ascétique. — Ses disciples. — Son tempérament moral et son caractère. — Sa mort.....	1
---	---

CHAPITRE SECOND

Les œuvres de Didyme.

1 ^o Écrits théologiques : A. Livres dont on peut approximativement déterminer la date. — B. Écrits de date inconnue, et fragments divers.....	16
2 ^o Commentaires exégétiques : A. sur l'Ancien Testament — B. sur le Nouveau Testament.....	43
Le style et la méthode de Didyme.....	55

CHAPITRE TROISIÈME

La théologie Trinitaire.

Importance de la théologie trinitaire dans les œuvres de Didyme.	59
1 ^o Οὐσία et ὑπόστασις; au début de la controverse arienne; résumé des faits et état de la question vers 357-358.....	60
2 ^o La terminologie du Contra Arium et Sabellium.....	69
3 ^o L'enseignement du De Trinitate : A. La formule μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις, et son importance dans le vocabulaire de Didyme; — B. La défense de l'unité divine : les formules qui la mettent en relief; ὁμοούσιος et ὁμότιμος; — C. Les ἰδιότητες des hypostases : la γέννησις du Fils et ἡ ἐκπόρευσις de l'Esprit-Saint; caractère mystérieux de ces processions; la δεσπότεια du Verbe; — D. Jugement sur la théologie trinitaire de Didyme : ses origines nettement cappadociennes; son caractère traditionnel et orthodoxe; son amour pour les formules....	73

CHAPITRE QUATRIÈME

L'Incarnation et la Rédemption.

- A. L'Incarnation. Le problème de l'âme du Christ, et les erreurs ariennes et apollinaristes. — La christologie du Contra Arium et Sabelium. — La christologie des commentaires bibliques et du De Trinitate : les termes employés pour désigner l'Incarnation du Verbe. — La présence dans le Christ d'une humanité complète; — Dieu et homme : unité de personne et dualité de natures (ἀνθρώπος; ἀσυγχύτως; — La mariologie de Didyme : θεοτόκος et la maternité divine; la virginité perpétuelle..... 110
- B. La Rédemption : Importance du mot σωτήρ dans le vocabulaire de Didyme : a) le salut considéré comme un rachat du péché : péché personnel et péché originel; la liberté humaine et la faute; — b) la valeur rédemptrice de la mort du Sauveur, et les effets de la rémission du péché : la vie immortelle; la gnose; — c) l'œuvre de l'Esprit-Saint dans la Rédemption; — d) étendue de la rédemption : l'apocalypse..... 129

CHAPITRE CINQUIÈME

L'Église et la vie chrétienne.

- 1° L'Église : A. Le dépôt de l'orthodoxie traditionnelle. Les hérétiques et les païens. — B. Le baptême. — C. L'Eucharistie : Idéalisme ou réalisme? L'Eucharistie comme sacrifice. — D. Les autres sacrements... 145
- 2° La vie morale : La notion de la vertu; vertus théoriques et vertus pratiques. La gnose. Le renoncement et l'ascèse. L'union au Christ. L'extase..... 155
- 3° La vie future : a) La préexistence des âmes; — b) La vie future, libération de la matière; — c) La résurrection des corps; — d) Les rétributions de l'au-delà; la question de l'éternité des peines, et la solution origéniste proposée par Didyme; — e) La nature du feu de l'enfer; — f) L'ignorance du dernier jour..... 161
- 4° Le monde invisible; anges et démons : a) Les anges : leur nature et leur rôle dans les affaires humaines; la prière aux anges; — b) Les démons; les tentations diaboliques; — c) Dieu supérieur à toute créature et à toute dénomination : son ineffabilité, et son action continuelle sur le monde..... 168

CHAPITRE SIXIÈME

Didyme et la Bible.

- La Bible, source presque exclusive de la pensée de Didyme : a) L'Inspiration : l'Ancien et le Nouveau Testaments; supériorité de la loi nouvelle; — b) Le canon scripturaire de Didyme : la secunda Petri. Les apocryphes. Les agrapha; — c) Le texte biblique de Didyme :

son importance pour la reconstitution du texte égyptien des Septante. Les contributions qu'il fournit à l'histoire des Hexaples : Aquila, Symmaque et Théodotion, et à l'histoire de la critique textuelle du Nouveau Testament. Étude de quelques textes des Prophètes et des Psaumes. Étude de quelques passages des Épîtres. Conclusion ; — d) L'interprétation scripturaire de Didyme : sens littéral et sens allégorique. Importance du sens littéral dans les livres du Nouveau Testament. Problèmes de critique littéraire et d'introduction générale. 178

CHAPITRE SEPTIÈME

L'érudition de Didyme.

Étendue de la culture de Didyme : a) Arts libéraux : musique, arithmétique, géométrie, etc. ; — b) les langues étrangères : l'hébreu et le latin ? — c) la grammaire ; — d) la rhétorique ; — e) les poètes profanes ; — f) la philosophie païenne : Platon, Aristote ; les Stoïciens, les Epicuriens et les Néoplatoniciens ; — g) les maîtres chrétiens : Origène et la grandeur de son influence sur Didyme ; les Cappadociens ; les Alexandrins ; Tertullien ; Irénée (?) ; les traditions liturgiques ou populaires ; — h) les doctrines hérétiques : le manichéisme ; le montanisme ; Eunomius, Aetius, Macedonius. — L'érudition de Didyme 218

CHAPITRE HUITIÈME

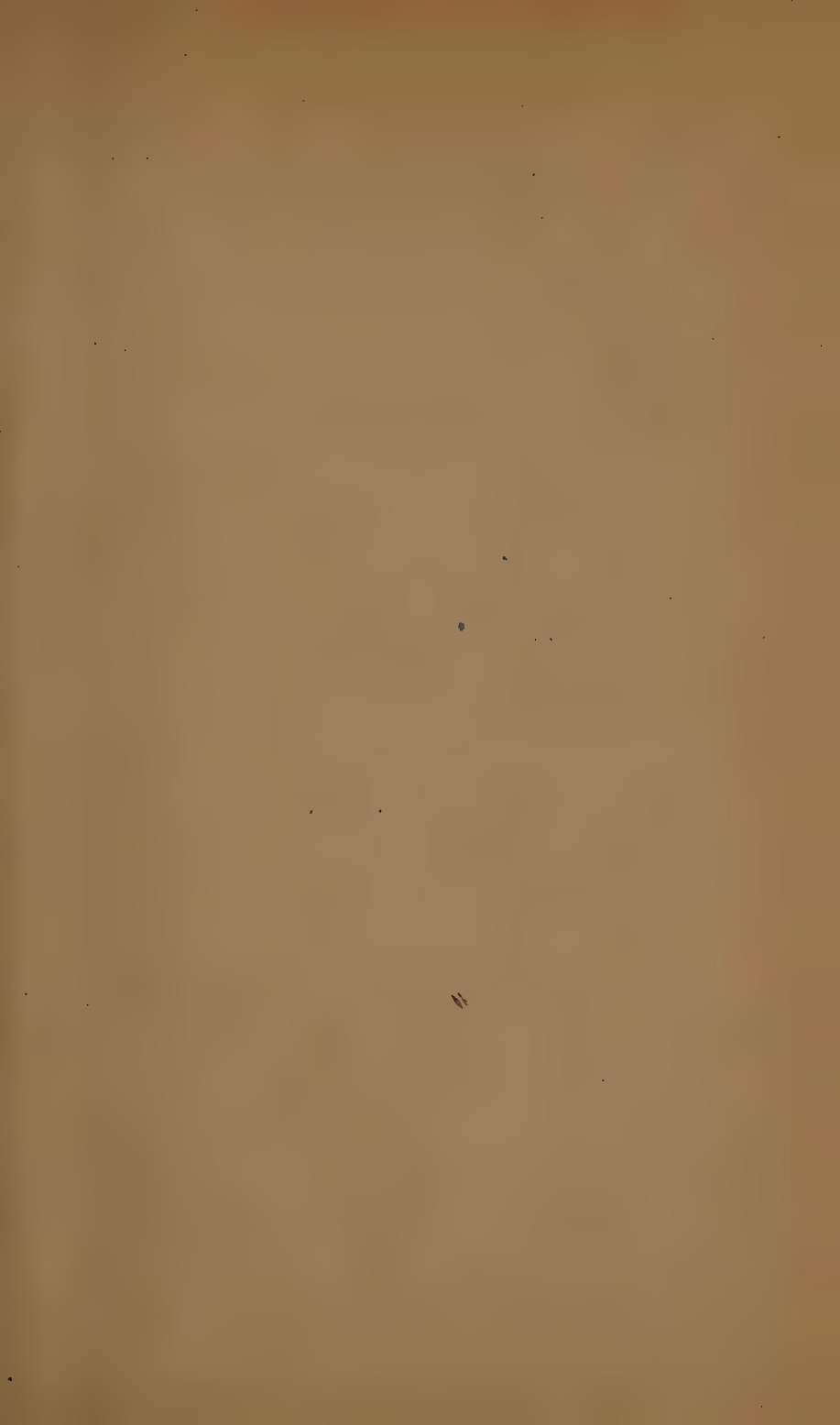
Didyme et les controverses origénistes.

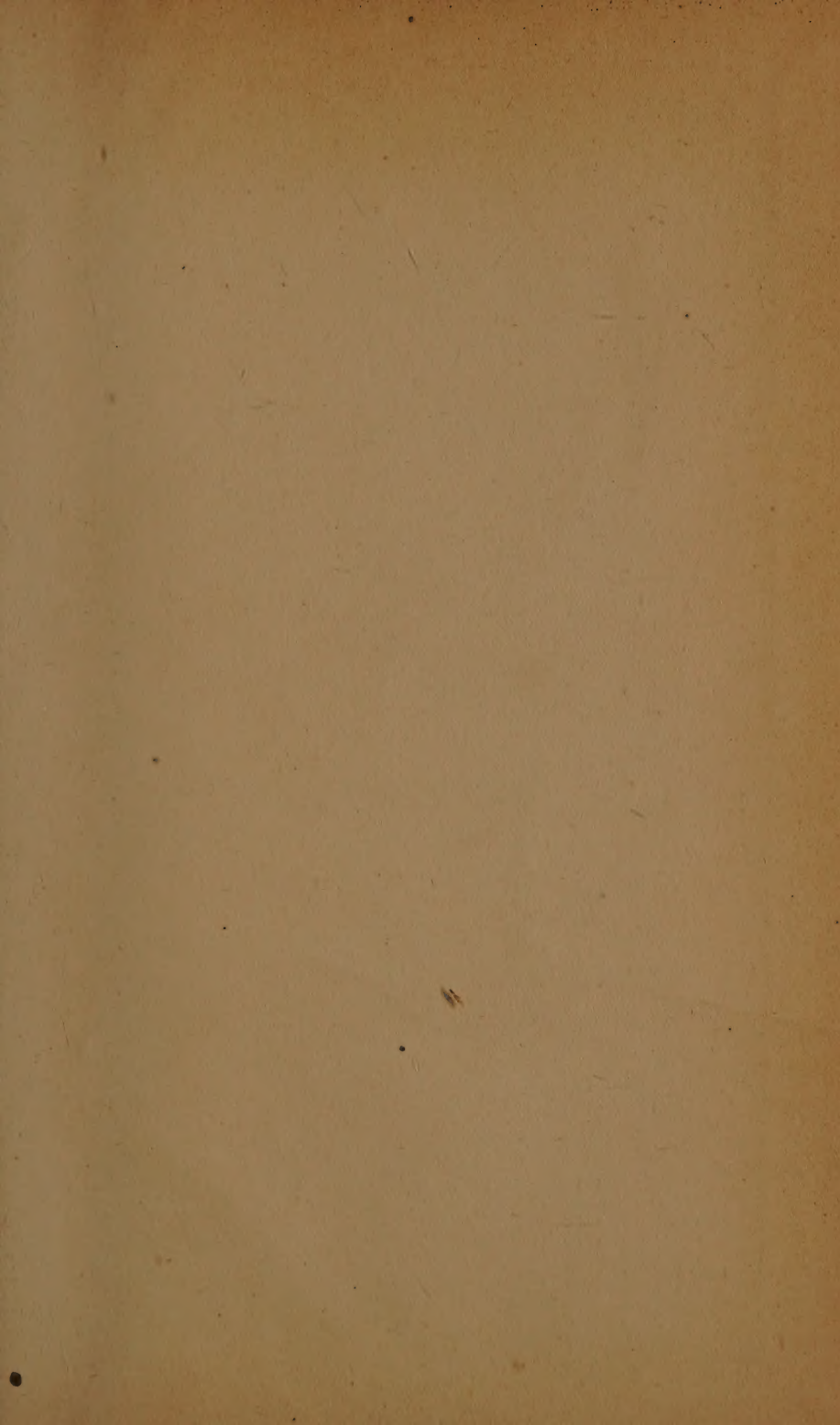
Didyme et Jérôme. La querelle de Rufin et de Jérôme à propos de Didyme et de son origénisme. Influence de Didyme sur Jérôme. Le sort des œuvres de Didyme de la fin du iv^e siècle au milieu du vi^e : Ambroise, Augustin, Cyrille d'Alexandrie 243

La controverse origéniste du vi^e siècle, et le problème de la condamnation de Didyme par le cinquième concile général. Examen des témoignages et conclusion... 250

Influence du De Spiritu Sancto sur la théologie occidentale. Jugement du concile de Florence 262

TABLE ALPHABÉTIQUE 265







B-2456

D562B

30

AUTHOR

丁巳

[illegible]

30

